

OPERE COMPLETE DI F. ORESTANO

Vol. XIV

PA-II-3247

FRANCESCO ORESTANO

Accademico d'Italia

**P R O L E G O M E N I
ALLA SCIENZA
DEL BENE E DEL MALE**

Vol. I

L'ESPERIENZA MORALE

(2^a edizione)



MILANO

FRATELLI BOCCA - EDITORI

1942 - XX

PROPRIETÀ LETTERARIA

Finito di stampare il 25 settembre 1942-XX

INDICE

Prefazione	VII
Prefazione alla prima edizione (1914)	XIX
Introduzione: <i>Scienza e filosofia della morale</i> . .	1
Parte I: <i>L'esperienza morale</i>	41
Cap. I. <i>Definizione dei fatti morali</i>	43
Cap. II. <i>Il soggetto della vita morale</i>	91
Cap. III. <i>La descrizione dell'esperienza morale</i> .	127
§ 1. <i>La valutazione</i>	130
A. <i>Della valutazione in generale</i>	130
B. <i>La valutazione morale</i>	243
§ 2. <i>L'azione</i>	271
A. <i>Dell'azione in generale</i>	271
B. <i>L'azione morale</i>	307
§ 3. <i>La legge</i>	315
A. <i>Della legge in generale</i>	315
B. <i>Le leggi morali</i>	331
Parte II: <i>Il problema morale</i>	351
Cap. I. <i>Il problema morale sociale</i>	353
Cap. II. <i>Il problema morale personale</i>	397
Appendice: <i>Il problema della vita</i>	431
Indice degli Autori	451

81327

L 47629 / 327

P R E F A Z I O N E

Questi Prolegomeni furono composti nell'agosto del 1914, cioè nel primo mese della guerra mondiale. Una parte di essi era stata in verità elaborata prima, anzi distribuita in stampe nel 1911, sotto il titolo più impegnativo di Scienza del bene e del male, e aveva incontrato il favore di qualche autorevole giudizio (1). Inoltre il principio dell'economia della vita e la distinzione tra morale economica e morale elettiva avevano formato tema del mio discorso inaugurale dell'Università di Palermo (nov. 1911) (2). E anche il problema delle scelte e delle antinomie pratiche era stato l'argomento d'un discorso pubblicato nel volume Gravia Levìa, nella primavera del 1914; ma erano frammenti (3).

A dare svolgimento compiuto e organico a que-

(1) V. Bollettino della P. I., 1911. Relazione della Commissione giudicatrice della mia promozione a professore ordinario nella R. Università di Palermo.

(2) V. *La morale economica e la morale del sacrificio*, Vol. IX (Saggi giuridici).

(3) *Il problema della vita*, pubblicato nella 1^a ed. di Gravia Levìa (1914) e ora in appendice al vol. XV.

sta propedeutica alla scienza dei fatti morali, rifondendovi ogni precedente tentativo e giungendo a conclusioni non più provvisorie, mi sospinse l'evento inaudito ed enorme della guerra europea, la quale sopraggiunse a sconvolgere tutti gli assetti ideologici e tutti gli equilibri morali.

Per una singolare congiuntura una inattesa conferma veniva dal fatto della guerra alle mie meditazioni sul problema del sacrificio (comunicate per la prima volta in una dimenticata prolusione del 1903 all'Università di Roma), e alle connesse ricerche sul pluralismo etico, le quali mi avevano condotto allo studio dei valori umani e ai saggi successivi (1).

Con quel cozzare violento di negazioni totali e di asserzioni particolaristiche da ciascun fronte contro l'altro fronte, in un conflitto che non era di sole volontà, ma di valori e sistemi di valori, ciascuno chiuso e assoluto entro la propria legge, lanciato allo sterminio del sistema nemico, anche a prezzo del proprio sacrificio supremo, in ogni caso eroico, per suffragare emulativamente la propria ragione ed il proprio diritto; con quello straordinario scindersi, relativizzarsi, contrapporsi di mondi ch'erano vissuti sino allora in pacifica convivenza, ma dal cui seno erano esplose le spinte alla secessione radicale, rimaste latenti fin lì e giunte a maturazione in modo coperto e inavvertito, se non nel piano

(1) V. *La mia filosofia dal problema del sacrificio ai "nuovi principi"*, vol. V (*Verità dimostrate*).

politico, certo in quello più profondamente etico e umano; ebbene con tutto quell'insospettato frantumarsi della supposta unità morale del genere umano, venivano a coincidere singolarmente le conclusioni, alle quali per mio conto e per tutt'altre vie ero giunto nell'analisi scientifica dell'esperienza dei valori e nello studio del problema morale posto nei suoi termini veramente universali.

Che del problema dell'impiego cosciente e volontario della vita, cioè del problema morale, fosse possibile dare soluzioni non soltanto diverse, ma incompatibili e irriducibili fra loro; come fossero possibili non soltanto valori assoluti, ma valori assoluti di segno contrario; non soltanto sacrifici assoluti, ma sacrifici assoluti in totale opposizione fra loro; tutto ciò risultava dimostrato sino all'evidenza dallo studio da me fatto sul relativismo, particolarismo e pluralismo dei "valori umani"; studio portato a una prima approssimazione nel saggio del 1906 e ad approssimazioni più strette in tutte le riflessioni consecutive, svolte a rincalzo e sviluppo delle precedenti.

Sotto questo aspetto la guerra, da me considerata come "conflagrazione spirituale" (1), e lo spettacolo degl'immensi olocausti di vite umane immolate su tutte le are fumanti della guerra, altari e contraltari — onde la guerra mi apparve "un misti-

(1) V. *La conflagrazione spirituale* in Atti della S. I. P. S. (Roma, 1916).

cismo in grande stile" (1) — non mi trovarono davvero impreparato. In fondo e sotto una specie ancora più universale, nel decennio precedente non avevo dibattuto altro problema.

Tuttavia c'era un profondo divario tra la mia posizione dottrinale e l'immane tragedia che già nel 1914 si delineava intera. Il mio relativismo e particolarismo etico si dipartiva e ramificava da un tronco comune a tutte le varietà etiche: l'economia della vita, fondamento necessario di qualsiasi pluralistico anche divergente e antagonistico avvaloramento della vita stessa; principio di economia universale, dunque, non violabile senza contraddizione, non aggredibile senza intaccare alla radice qualsiasi più ambizioso disegno di vita, qualsiasi più appassionato culto di valori umani.

C'era pertanto a mio giudizio la possibilità di dimostrare al tempo stesso la tesi e l'antitesi: la necessità della diversificazione e specificazione elettiva, emulativa, nella lotta, dei processi umani storico-collettivi e fin personali; e la necessità di rispettare il limite, invalicabile senza proprio rischio o danno, delle condizioni elementari e universali dell'economia della vita, economia tanto più malsicura quanto più angusta e contrastata, tanto più prospera quanto più vasta e solidale.

Questo il concepimento che animò i miei Prolegomeni e mi fece affrettare la loro redazione a marce forzate nel primo drammatico mese della guerra europea, osservata dal mio temporaneo soggiorno fra le Alpi del Vallese. Mi spronava la coscienza di

(1) V. La conflagrazione spirituale (ibd.).

compiere un dovere e la convinzione di apportare elementi di chiarificazione e criteri di orientamento così nello scompiglio generale, come nella confusione delle coscienze. Pensavo che nel crollo manifesto di ogni altra autorità comune alle parti in conflitto, la scienza avrebbe potuto dire una sua parola inoppugnabile. "Forse solo la scienza può oggi — così scrivevo nella prefazione a questi Prolegomeni —, mentre tutti i principi ideali normativi sono revocati in dubbio, ricondurci nell'ordine della più scrupolosa economia della vita, di questo patrimonio prezioso e sconosciuto, che nella oscurità tutelare del mistero, come in un nuovo rito, potrà dalla scienza medesima essere ribattezzato sacro e inviolabile".

Chi legga e confronti con siffatte vedute i capitoli conclusivi di questi Prolegomeni sul problema morale sociale e sul problema morale personale, le mie riflessioni sul "tragico paradosso della guerra" e sul momento "mistico" d'ogni sacrificio assoluto, li comprenderà meglio, e misurerà anche oramai con me l'incalcolabile distanza tra il proposito umanitario e l'effetto totalmente mancato.

Che più? Non che nel campo politico e sociale, neppure in quello teorico questi Prolegomeni trovarono sèguito alcuno (1). "Come se avessi raccontato un sogno"! per adoperare le parole con cui

(1) Ricorderò solo a titolo di eccezione e di merito un'interessante studio fatto sui *Prolegomeni* da Raffaele Resta, il quale sviluppò anche intelligentemente il *metodo dell'inerenza* da me proposto.

Leibniz registrava il nessuno ascolto ch'era stato dato alle sue riflessioni sul calcolo delle flussioni, e sui princìpi del calcolo differenziale e integrale. Solo qualche fatuo recensente, con improntitudine pari all'incomprensione, s'illuse di avermeli seppelliti, spruzzandovi sopra alcune pagine sconclusionate.

Come avevo potuto osare una scienza del bene e del male senza risolvere prima la grave questione, se questo calamaio è dentro di me o fuori di me?!

* * *

D'altronde chi poteva darmi ragione? E chi poteva accorrere a collaborare con me al piano delle ricerche da me istituite e progettate?

Questi Prolegomeni erano venuti su lentamente dai solchi da me aperti otto anni prima coll'indagine su I valori umani, per la quale non a caso avevo scelto a simbolo Il seminatore di Meunier. Nessun altri all'infuori di me aveva lavorato dopo di allora a fecondare quei solchi e a coltivarne tutti i possibili germogli. Nessun altri all'infuori di me poteva dunque portare ancora avanti tali culture, delle quali, siamo giusti, neppure io vedevo — e lo confessavo — non che il momento finale, l'andamento futuro e la fruttificazione che se ne potesse sperare. Per tale ragione avevo scelto a simbolo di questi Prolegomeni L'Idea di Giovanni Nicolini, effigiata nel suo farsi e solo a mezzo sbizzata.

I Valori umani si erano arrestati alla risoluzione di tutti i valori in "stati d'interesse" quali reazioni totali dell'intero "sistema della vita". Ora questi Prolegomeni avevano approfondito il "sistema della vita", ma si arrestavano alla loro volta a una constatazione inquietante, prima adombrata, e in essi pienamente dimostrata: "non tutta la realtà è nell'esperienza". Con ciò era additata indeterminatamente una regione marginale verso cui dovevano oramai convergere fisica e metafisica; dovevano associare i loro conati il massimo rigore scientifico nell'esplorazione positiva d'ogni briciola di esperienza, e il senso più aperto al significato metempirico di una realtà trascendente rivelantesi unicamente in termini d'immanenza.

Solo che a dare struttura e strumenti alla nuova impresa, non più soltanto teorica, ma nel più alto grado ontologica e pragmatistica, occorreva scoprire nell'esperienza una componente fino allora rimasta inosservata e che mi si rivelò dopo quale una realtà insopprimibile: la dimensione trascendentale. A compiere questa scoperta e le laboriose trasformazioni ch'essa comportava nella teoria delle funzioni del pensiero e precisamente nella intera impalcatura logico-categorica; nella teoria della scienza rimasta fin'allora al sensismo rinascimentistico; nella stessa impostazione del mondo dei valori umani e di tutte le funzioni creative di realtà umane aventi significato intrinseco insieme immanente e trascendente; dovevo impiegare altri dieci anni,

cosicchè solo nel 1924 colla pubblicazione dei Nuovi principi, potevo abbracciare io stesso la traiettoria dell'intero cammino percorso fedelmente nel ventennio intercorso dalla prolusione romana del 1903 al 1924.

Vana doveva essere dunque la mia attesa ad ogni tappa, che altri venisse a darmi l'ausilio della propria approvazione e collaborazione.

Mio l'indirizzo prescelto, mia la responsabilità, mio l'onere della prova, dal principio alla fine.

* * *

Non pertanto questi Prolegomeni recavano qualche cosa di più che un approfondimento di mie vedute personalissime, senza alcun addentellato colle altrui. Il problema della costituzione dell'etica a scienza non era mio soltanto. Si poteva dire all'ordine del giorno. In Italia e all'estero i saggi e trattati di etica scientifica abbondavano. Solo che tutti erano più o meno sostanzialisti e ontologizzanti, cioè impegnati in direzioni pratiche particolaristiche, colla pretesa di apparire imparzialmente obbiettivi e universalisti.

Ponendomi animosamente fuori e al di sopra di tutti i sistemi etici particolari, storici e ideali, sociali e personali, io presentavo in questi Prolegomeni, ed ero il primo a farla, la risoluzione di tutti codesti sistemi e di tutte le possibili definizioni di bene e male in un più ampio sistema di definizioni

formali, in una loro comune legge di variazione, in un loro schema relazionale di funzioni universali e costanti, costitutive, esse, colla loro assidua inerenza, di ogni e qualsiasi fatto di genere morale, laddove la loro assenza lascerebbe tutte le azioni umane nello stato di adiaforà, in una specie di limbo eticamente indifferente.

Oui non c'era scampo: o avevo ragione e allora tutti avrebbero dovuto darmela e riconoscere che ormai una scienza qualsiasi del bene e del male non era fattibile, se non sulle basi da me assegnate; o avevo torto e sarebbe stato opportuno, oltre che doveroso e caritatevole, dimostrarcelo.

Ma torto non avevo, neanche a giudizio dei meno proclivi a riconoscere il pregio della mia fatica. Troppi nessi importanti venivano posti col mio procedimento in luce, troppe idee confuse venivano chiarite e ordinate, troppe prospettive nuove si aprivano con promettente evidenza. Solo che tutto quello che dicevo era così "fuori chiave", era talmente estraneo alla circolazione di luoghi comuni e di definizioni fatte, da tutti accettate come moneta corrente! Questioni venerande con tanto di barba bianca fino ai piedi, come ad esempio quella del determinismo e dell'indeterminismo, congedate con poche battute; altre non mai da alcuno non che formulate intraviste, collocate con tutti gli onori in primo piano.

Un mio alunno di Palermo, intelligentissimo, ma guastelliano convinto e tale, credo, rimasto, anche

dopo la lettura di questo libro, che mi ero illuso di poter dedicare ai giovani, si faceva inconsciamente interprete del generale disagio, dicendomi quasi irritato; "Professore, Lei è di una originalità esasperante". Bisognava essere eroi per confessare che tutto quello che s'era pensato e detto e scritto sino a quel punto s'era aggirato per sentieri senza uscita. E così m'è toccato di fare anche con questi Prolegomeni l'ennesima esperienza dello "sbalestramento" che ogni volta i miei scritti sono stati destinati a produrre, e del quale ho fatto cenno altrove (1).

Del resto non solo nel settore filosofico, anche in quello scientifico questi Prolegomeni si presentavano con una fisionomia inusitata, perchè neppure il tipo di scienza come io lo intendevo corrispondeva a quello tradizionale. In sostanza non solo l'esperienza morale, ma tutta l'esperienza veniva a scomporsi in relazioni; tutto l'accadere, in funzioni relazionali. La sostanzialità del reale e la causalità nell'ordine dei fenomeni sfumavano e perdevano quella posizione preminente, conciliante, con cui pur dando solo l'illusione di spiegare ogni cosa senza spiegare nulla, soddisfacevano ai bisogni teorici, dirò così macroscopici, proporzionati alle comuni esigenze pratiche. Ora questa mia scienza ne faceva rotondamente a meno: s'immergeva senza districarli, anzi aggrovigliandoli ancor più, in viluppi di relazioni delle quali non si vedeva nè il principio nè la fine;

(1) V. Prefazione a *Verità dimostrate* (vol. V).

rendeva più rigoroso, fin matematico, il rilievo delle "costanti" sperimentate, ma appunto per questo suo maggior rigore lasciava aperte le loro inerenze verso uno sfondo ultrafenomenico, noumenale; impegnava la mente a una reintegrazione continua dell'ordine fenomenico in un più complesso ordine di fattori trascendentali, non messi fuori causa, in una situazione soltanto periferica, come pretendevano, in ciò d'accordo, la scienza e la metafisica, ma impegnati punto per punto nella saldatura continua tra il fatto empirico e il suo senso rivelatore metempirico; costituiva infine un nuovo modello di scienza, non più adagiata nel letto di Procuste del sensismo, assegnatole dalla "filosofia naturale" del Rinascimento, ma obbligata a riconoscere il carattere ipotetico di tutte le categorie e dei supremi principi e la necessità d'incorporare tra le proprie ipotesi, anche per ragion di metodo e con spirito euristico, ipotesi d'ordine trascendentale. Anche qui dunque chi poteva darmi, fra gli scienziati d'allora, ragione?

Oggi la ripubblicazione integrale di questo mio saggio, lasciato, salvo qualche lieve ritocco secondario, nei medesimi termini in cui vide la luce nel lontano autunno del 1914, risponde a un mio dovere: quello di rappresentare la documentazione esatta delle tappe, da I valori umani ai Nuovi principi, attraverso le quali la mia personale filosofia s'è formata; ma può giovare ancora a dare basi scientifiche, nel modo in cui io intendo la scienza, a qualsiasi più progredita indagine sui fatti morali. Dopo

più che un quarto di secolo rimango fermo nella convinzione, che una vera scienza dell'etica è possibile, ma alla sola condizione che sovrasti a tutta l'infinita varietà e variabilità dell'esperienza morale. Essa deve addestrarsi a contemplare tale esperienza dal cielo di equazioni tutte relazionali e funzionali, in cui io l'ho compendiata, per dare a un tempo il "luogo geometrico" di tutti i fatti morali e la loro "descrizione più economica e più completa"; non per questo colla pretesa di esaurirne la conoscenza, anzi colla modestia imposta dalla necessaria ricognizione del limite e dalla convinzione di un necessario e non più arbitrario ed estroso complemento metafisico.

Siena, agosto 1941-XIX.

f. o.

P R E F A Z I O N E

ALLA PRIMA EDIZIONE (1914)

Il più grande servizio che si possa rendere alla scienza, è di farvi tabula rasa prima di costruirvi alcunchè.

CUVIER.

Questi Prolegomeni sono anzitutto destinati a sussidiare il mio insegnamento universitario. Accade spesso che gli studenti chiedano l'indicazione di qualche libro, che serva loro di scorta per meglio approfondire gli argomenti delle lezioni; ma a una tale domanda finora non sono stato, per mio conto, in grado di dare una risposta adeguata. Nè io avevo sin qui avuto agio di esporre, dopo I Valori umani, le mie personali riflessioni sui problemi di etica in un trattato sistematico; nè queste hanno nulla di analogo nella letteratura filosofica antica e moderna.

Ciò mi ha fatto più volte persino dubitare della legittimità di discorrerne dalla cattedra, ben ricordando l'ammonimento di Kant, che il professore di filosofia debba insegnare non la propria filosofia, ma a filosofare soltanto. Se non che Kant parlava in un secolo e in un paese, nei quali l'inse-

gnamento universitario era vincolato a limitazioni e metodi tradizionali; e se lo seppe il giorno in cui volle occuparsi di religione, invadendo il campo riservato alla Facoltà teologica.

Non così oggi, nè in Italia, dove l'insegnamento accademico è sovraneamente libero e può accogliere e propagare ogni germe vivo e nuovo di attività spirituale.

Il professore di filosofia deve insegnare a filosofare, sta bene; e a ciò egli provvede principalmente con l'informazione storica e con l'analisi critica. Ma la prima può ridursi a una vuota erudizione e la seconda non è neppure concepibile, se tutto l'insegnamento non sia animato da una particolare filosofia.

Or che vi ha di più educativo e formativo, che il docente ammetta gli alunni nell'intimo laboratorio del suo pensiero e li faccia assistere alla sua diuturna fatica? Si obietterà: e gli errori? le imperfezioni? le lacune? — E quale sistema filosofico non ne ha? Nè l'errore altrui è stato mai un ostacolo, anzi forse uno stimolo, per l'intelletto che sa coglierlo.

Non v'è che un modo solo d'insegnare la filosofia, come l'arte, ed è farla; ma è difficile, naturalmente. Pure così soltanto l'insegnamento filosofico diventa opera di vita, e non è più anatomia di morte cose.

Questo criterio ci sprona non solo a perseverare nel nostro indirizzo didattico, ma a pubblicare il presente libro. Possano questi Prolegomeni, per ciò che arrecano di nuovo e di vivo, ancorchè di-

fettoso, agire da fermento ideale sulle giovani menti vocate agli studi filosofici, nei quali si assomma e vaglia tutta quanta l'esperienza spirituale dell'umanità, in tutte le direzioni in cui s'è svolta e si avvia a svolgersi.

Quanti prenderanno questo libro in mano con l'intima speranza di trovarvi, in quest'ora di crisi di tutti i principi etici, una parola di conforto, rimarranno probabilmente delusi; poichè dalle analisi che avrò, per la prima volta, comunicate in forma sistematica, balzerà forse una visione ancora più tragica della crisi perenne in cui la vita morale si svolge; della crisi che invalida di continuo, ma nel tempo stesso rende fiera e bella e meritoria la lotta per dare alla vita umana senso, legge e stile, lotta purtroppo spesso vana contro l'invano.

Noi penetreremo grado a grado nel più intricato viluppo della esperienza morale universale, discenderemo nelle buie profondità dell'animo umano spingendoci fino allo estremo limite del sensibile e dell'intelligibile, oltre il quale non è che tenebra e mistero. Forse la fredda e inesorabile analisi scientifica, quando ci avrà fatto acquistare la certezza disperata di quel limite e delle incombenze indecifrabili incognite della vita, potrà rispingerci nelle grandi vie maestre dell'avvaloramento più alto della vita umana, vie tentate con alterne vicende dalla religione, dalla morale, dal diritto, dall'arte. Forse solo la scienza può oggi, mentre tutti i principi ideali normativi son revocati in dubbio, ricondurci nell'ordine della più scrupolosa economia della vita, di questo patrimo-

nio prezioso e sconosciuto, che nella oscurità tutelare del mistero, come in un nuovo rito, potrà dalla scienza medesima essere ribattezzato sacro e inviolabile.

Il libro è scritto in modo da servire d'introduzione agli studi di etica, offrendo una rassegna generale dei problemi fondamentali di questa disciplina. I principianti non si accorgeranno se non molto in sèguito delle enormi complicazioni che sono qui dissimulate sotto l'apparente semplicità. I provetti scorgeranno invece subito quali vie si aprano, quasi a ogni passo, verso nuovi problemi; i quali verranno da noi ripresi in sèguito.

Marécottes s/Salvan, 1-31 agosto 1914.

f. o.

INTRODUZIONE

SCIENZA E FILOSOFIA DELLA MORALE

1. — Etica, etologia, filosofia morale, filosofia pratica, della pratica o della ragion pratica, scienza morale, etica scientifica, scienza dei costumi, sociologia morale, etc. sono denominazioni confusamente adoperate per indicare una disciplina, intorno all'oggetto, scopo e metodo della quale regna tanta confusione d'idee, quanta di parole.

L'incertezza comincia sin dai primi passi, quando si voglia determinare, secondo le distinzioni tradizionali, il carattere *filosofico* o *scientifico* di tale disciplina. Nel primo caso essa riceverebbe dal sistema d'idee, di cui farebbe parte integrante, le somme ispirazioni e i princìpi fondamentali. Nel secondo caso si limiterebbe, come tutte le scienze storiche o di osservazione, a raccogliere, classificare e descrivere i fatti morali e a tentare di sco-

pirne le leggi, con la scorta dell'esperienza e per via d'induzioni ben fondate, cioè dimostrabili.

Altra opposizione, gravida di conclusioni divergenti, si ha quando si assegni all'etica ufficio *normativo* o soltanto *descrittivo*. Naturalmente coloro che la considerano come una disciplina filosofica, le attribuiscono più spesso funzione normativa, riconoscendole la capacità e il diritto di proclamare imperativamente i fini e le norme dell'agire umano; laddove i sostenitori del carattere scientifico propendono per l'ufficio meramente descrittivo, attribuendo all'etica il compito di esprimere in sintesi esatte soltanto le *costanze* verificate e verificabili nell'esperienza morale.

Altri pensa di poter comporre insieme le due funzioni, descrittiva e normativa, in una sola disciplina, capace di rendere in una medesima sintesi i tratti essenziali del processo morale non soltanto come storicamente e praticamente è stato ed è, ma anche come deve essere. Nulla sembra, invero, più agevole a farsi nella morale, che questo salto da un giudizio *assertorio* a un giudizio *apodittico*: l'essere, se universalmente verificato, basterebbe a fondare e a giustificare il *dover essere*.

Altri va ancora più in là, e riguardando i processi etici sotto il loro aspetto *formale*, assimila addirittura l'*etica* alla *logica*. Nel modo medesimo che la logica, descrivendo le *forme* necessarie del pensiero normale, cioè coerente, rivelerebbe le condizioni e leggi interne della verità e dell'errore;

così pure l'etica cogliendo e descrivendo gli elementi *formali universali* dell'esperienza morale, scoprirebbe con ciò stesso il criterio invariabile, assoluto del bene e del male, e assegnerebbe, nel medesimo tratto, le leggi inderogabili del dovere.

Altri ancora ha tentato di conservare all'etica il suo carattere tradizionale *normativo*, ma staccandola dalla filosofia e stringendola in salda alleanza con le scienze positive. E ha detto che l'etica deve considerarsi come una scienza *tecnica*. La norma etica giustificerebbe se stessa, nel modo medesimo in cui ogni criterio o metodo tecnologico si prova efficace o inefficace: al cimento dei fatti e coi risultati. Allora anche l'etica rientrerebbe fra le scienze sperimentali e di osservazione, cioè anche per essa l'ultima parola sarebbe riservata all'esperimento, alla realtà non soltanto pensata, ma vissuta.

Le oscillazioni fra l'indirizzo scientifico e il filosofico della nostra disciplina sono anche dipese dal modo di determinare, diciamo per ora così, la sede dei processi morali e il corrispondente indirizzo dell'indagine.

La morale è un fatto sociale, han detto gli uni; senza società non vi ha moralità, e quindi le ricerche relative non possono essere che prevalentemente *sociologiche*. La morale è un fatto della personalità, han detto altri: la coscienza è la vera sede dei processi morali, e quindi le ricerche etiche debbono essere prevalentemente *psicologiche*. La morale, han detto ancora altri, non è nè un fatto so-

ciologico, nè un fatto psicologico, ma un momento di un ordine razionale assoluto e transubbiiettivo, che solo per contingenza diventa umano; dunque niente sociologia e niente psicologia, scienze ingombranti che non fanno uscire dall'empirismo, ma *filosofia pura*, concentrazione della ragione in se medesima e sviluppo da essa e da essa soltanto di tutte le proprietà e condizioni essenziali del processo morale.

Le incertezze e confusioni fra le quali la nostra disciplina si dibatte sotto le più diverse preoccupazioni dottrinarie e pratiche sono tali e tante, che essa manca ancora persino di un criterio sicuro e comunemente accettato per distinguere non solamente il *quaesitum* della ricerca, ma persino il *datum*, i fatti dei quali deve occuparsi, sceverandoli da altri ordini di fatti che non le appartengono, ancorchè analoghi e più o meno connessi con l'esperienza morale.

E così, rispetto alla religione: assai spesso la categoria religiosa è stata concepita con tanta ampiezza da comprendere anche i fatti morali; nè è stato ommesso il tentativo inverso di subsumere nella categoria morale anche i fatti religiosi. Rispetto al diritto: è ovvio che morale e diritto hanno in comune dei comandi, i quali diventano anzi sempre più numerosi e intrinsecamente affini, sicchè in ultimo non è più agevole di distinguere in modo preciso l'aspetto giuridico di essi da quello morale: donde il tentativo di taluni di far rientrar l'etica

nel diritto, e anche quello inverso di spiegare il diritto in funzione dell'etica. Rispetto all'arte: è volgare esperienza che l'arte risente delle ispirazioni di genere etico, mentre alla loro volta sulla vita morale reinfluiscono le suggestioni dell'arte: anche qui è stato possibile di assimilare talmente i fatti estetici ai fatti morali, da comprendere questi ultimi nel concetto dei primi, o da far scaturire entrambi da un'unica fonte dell'attività spirituale, o da considerarli soggetti alle medesime leggi formali dello spirito.

Per ultimo, ricordiamo che altri ancora, disperando di costruire una vera e propria teoria, universalmente valevole, dell'esperienza morale, abbracciano, anche inconsapevolmente, la soluzione scettica, rinunciano a fare dell'etica una scienza, anzi contrappongono l'etica e la scienza come due dominî diversi che si toccano, ma non si compenetrano. «Non è possibile, diceva or non è molto uno scienziato-filosofo francese, che esista una scienza immorale, al modo stesso che non può esistere una morale scientifica» (1).

La morale diventerebbe alla fin fine un'arte, senza regole anticipatamente, nè universalmente as-

(1) Cfr. H. POINCARÉ, ne *La Valeur de la science*. Paris, Flammarion: «La morale et la science ont leurs domaines propres qui se touchent mais ne se pénètrent pas. L'une nous montre à quel but nous devons viser, l'autre, le but étant donné, nous fait connaître les moyens de l'atteindre. Elles ne peuvent donc jamais se contrarier puisque elles ne peuvent se rencontrer. Il ne peut pas y avoir de science immorale, pas plus qu'il peut y avoir de morale scientifique».

segnabili.

2. — Cominciamo dall'esaminare l'indirizzo scientifico.

Un grande ostacolo al costituirsi d'una teoria esatta dei fatti morali deriva dalla pressione dei bisogni pratici, i quali sogliono intervenire, apertamente o surrettiziamente, spesso sin dall'inizio del lavoro di osservazione e di riflessione, determinando particolari orientamenti dell'indagine, imponendo cioè a questa apriorismi e anticipazioni finalistiche, che non possono non deformare la diretta e schietta visione della realtà.

È stata preoccupazione dominante dei cultori della nostra disciplina, a cominciare in speciale modo dalla seconda metà del secolo XIX, di sottoporre l'esperienza morale a investigazione scientifica; ma nessuno dei tentativi sinora fatti, diversissimi nella determinazione dell'oggetto, degli scopi e dei metodi della costituenda scienza, si è mai applicato alla totalità dell'esperienza morale, con le sue innumerevoli e irriducibili varietà storiche e ideali: perchè nessuno è stato esente da limitazioni aprioristiche, da opzioni anticipate, dall'intima aspirazione di confermare dati modi preferiti e di respingere quelli aborriti della realtà umana.

Chi voglia un esempio di quanto diciamo, ricordi la continua e generale conclamazione dell'*altruismo* e l'incapacità, in cui anche l'etica cosiddetta scientifica si è trovata, di dare una giusta valuta-

zione della funzione biologica dell'*egoismo*.

Neppure il « positivismo » ha saputo dar vita a una vera e propria *scienza dei fatti morali*. Esso è scivolato quietamente nel naturalismo etico, che non è se non un particolare sistema di valutazioni morali, uno fra gl'innumerevoli altri, egualmente e legittimamente possibili. Quando ha oltrepassato il fatto naturale e ha chiamato in soccorso l'ideale, ha valutato questo in funzione della capacità attribuitagli di penetrare, d'inerire più o meno profondamente nella realtà naturale; criterio questo ispirato in ogni caso alla plusvalenza attribuita alla cosiddetta « natura » — specie di *mito* scientifico — della quale nessuno poi sapeva e sa precisamente che cosa sia.

Ben si può dire che tutta quanta la varietà dei modi di intendere e volere la vita si sia riflettuta non soltanto, come era legittimo, nella filosofia, ma anche nella pretesa scienza della morale, nelle cui definizioni e delimitazioni iniziali ciascuno ha preso, talvolta senza neppure accorgersene, una determinata posizione di battaglia.

Eppure la scienza della morale, se è mai fattibile, deve essere imparziale, obbiettiva, positiva, universale, come ogni altra scienza che studi la realtà quale è, e nulla affermi che non sia esattamente dimostrabile e verificabile da tutti. È anzi ovvio che solo a queste condizioni l'opera scientifica può essere feconda di pratiche applicazioni anche nel campo dell'azione morale; e che invece,

quando si sottopone la ricerca sin da principio a particolari intenti e bisogni pratici, non solo si sofistica il problema teorico, ma si pregiudica financo la mira pratica. Così la chimica non si costituì a scienza, nè si rese veramente utile, anche nei riguardi tecnici, finchè fu dominata dalle esigenze della medicina e della magia, o dalla preoccupazione economica di trovar la pietra filosofale. Così pure l'astronomia, dovette prima liberarsi dall'astrologia e da ogni ingerenza religiosa, occultistica e persino politica. Così infine tutte le altre scienze, fisiche, naturali e financo giuridiche ed economiche, dovettero elevarsi al disopra dei compromessi con particolari scopi di utilità empirica e contingente, dapprima per loro mezzo perseguiti, e solo in seguito a tale liberazione poterono riuscire nel tempo stesso alla massima esattezza teorica e alla massima virtualità tecnica.

Infatti la scienza, tenendo questo cammino, non serve ad appagare una scioperata curiosità di sapere. Al contrario, la contemplazione a prima vista indifferente, apatica della realtà, non è che un metodo per approfondire la conoscenza obbiettiva, sino alla scoperta delle vere leggi dell'accadere, mediante la quale si accresce davvero l'effettivo dominio dell'uomo sulla realtà.

La scienza morale, se vuol essere veramente scienza, anche nei riflessi tecnici, deve prescindere dal rapporto immediato, sin qui tenuto, coi bisogni morali; deve proporsi una imparziale e la più va-

sta e profonda possibile esplorazione di tutti i processi etici indistintamente, di tutte le vie, nessuna esclusa, dell'umano essere e divenire; mirare ad una ricognizione e analisi integrale di tutta quanta l'esperienza morale, in ogni suo stadio e in ogni sua direzione, senza scelta. Quando riuscisse infine a scoprire le più intime e sottili connessioni fra tutti gli elementi e momenti, costanti e mutevoli, fra tutti i fattori necessari e contingenti, noti ed ignoti, conoscibili e inconoscibili, della vita morale, comunque intesa e vissuta; allora avrebbe reso all'attività pratica servizio di una utilità incomparabilmente maggiore, che mettendosi sin da principio alla immediata dipendenza di questa o quella particolare intuizione etica, ancorchè cara e desiderabile, della vita, e offuscando la visione totale e imparziale, ancorchè sgradita e tormentosa, della realtà umana qual'è.

« Sapere è potere » — secondo da formula Baconiana — anche nel campo dell'azione morale. Con la consapevolezza delle relazioni costanti e universali che si verificano nell'esperienza morale, tutta, l'azione umana può acquistare ordine e metodo. E come in ogni altro campo d'azione la conoscenza delle vere relazioni costanti fra i fenomeni, arreca certezza, precisione, economia, nel congegno dei mezzi che l'uomo adatta ai propri fini; parimenti nell'ordine morale, la esatta cognizione dei rapporti fondamentali che presiedono all'accadere umano, sarà guida preziosa di più consapevoli interven-

ti della volontà agente, per confermare o per correggere o annullare, in parte o in tutto, date manifestazioni della vita umana.

A un'imperfetta esperienza dell'uomo, a una conoscenza incerta, sommaria, empirica, grossolana, delle condizioni in cui i valori umani sorgono, si propagano, mutano, tramontano, corrisponde l'insuccesso pratico di ideali anche plausibilmente concepiti. E di tali insuccessi abbonda la storia già più volte millenaria della speculazione morale, di cui la sterilità pratica è tanto più impressionante, quanto più si nota una concordanza ammirevole, se non di premesse, almeno di conclusioni, comandi e consigli, che quasi tutti teoricamente ammettono e nessuno, o quasi, puntualmente segue. Si pensi, per avere un esempio fra cento, alla tanto celebrata « armonia dei doveri ».

Più l'indagine teorica si è mescolata con particolari e concreti indirizzi etici, e meno chiaramente ha visto nel vero e intero sistema delle relazioni fondamentali, da cui la vita morale è dominata. Nè si può sperare di giungere a nozioni veramente esatte ed universali, finchè la scienza si tenga subordinata a preconetti di pratica utilità, obbediente a date preoccupazioni finalistiche, impegnata sin da principio in favore di un determinato partito morale: laddove essa deve proporsi di dar lume e guida all'attività pratica in tutte le sue più diverse direzioni, aiutandola a governarsi e a disciplinarsi in relazione ai suoi scopi, comunque concepiti e

voluti; scopi non soltanto vari, ma, come vedremo, salvo talune funzioni costanti, epperò realmente universali, necessariamente, indefinitamente, irriducibilmente vari e variabili.

Ridurre l'etica alla più rigorosa obbiettività e imparzialità è fondarla come scienza; ed è anche un rendere omaggio all'unità dell'atteggiamento scientifico del nostro intelletto di fronte alla realtà, naturale e umana; atteggiamento che non può variare nei suoi modi tipici e quindi nei suoi metodi, sol perchè diverso è il campo dei fenomeni studiati.

E noi non esitiamo a giungere a questo apparente paradosso; che se una scienza della morale è possibile, dev'essere moralmente indifferente, cioè, come ogni altra scienza, nè morale, nè immorale. Coloro che pretendono che la scienza morale renda buoni gli uomini, somigliano agli alchimisti che cercavano la pietra filosofale capace di convertire sostanze vili in oro. La scienza che studia obbiettivamente i fatti morali non può rendere, di per se stessa, nè buoni, nè cattivi. Può solo, in quanto sappia imparzialmente esplorare e fedelmente descrivere tutta quanta l'esperienza etica, insegnare le vie della penetrazione di un'ideale, quale che sia, nella realtà umana. La chimica detta le formule per la produzione di sostanze benefiche, come dei più potenti veleni ed esplosivi. È degli uomini farne un uso utile o dannoso.

3. — La scienza muove dall'analisi dell'esperienza, per giungere alla esatta *descrizione* delle relazioni elementari nelle quali l'esperienza si risolve in quanto si compone d'un insieme, un complesso o sistema di relazioni universali e costanti. Persino lo studio di spiegare i fenomeni, la pretesa cioè di scoprire, o anche soltanto di postulare, i cosiddetti *nessi causali* fra loro esistenti, è un modo d'integrare e perfezionare la descrizione. Spiegare scientificamente è descrivere meglio.

Per ridurre questa funzione descrittiva della scienza a una assoluta precisione e purezza, purgandola da ogni infiltrazione d'ipotesi metafisiche, cioè d'ipotesi di lor natura non verificabili, sono state operate nella più recente metodologia scientifica talune trasformazioni di principî e concetti, suggerite dalla più rigorosa critica gnoseologica.

Una delle più importanti concerne appunto il concetto di *causa*, che è stato da taluni bandito totalmente persino dalla meccanica (Kirchhoff, Hertz) (1), e sostituito con quello matematico di

(1) Per il KIRCHHOFF cfr. *Vorlesungen über Mechanik*, Berlin, 1876, Vorrede, « Il punto di partenza che io ho scelto è diverso dall'ordinario. Si suol definire la meccanica come la scienza delle forze e le forze come le cause, che producono o *tendono* a produrre movimento. Certo questa definizione è stata di grande utilità nello svolgimento della meccanica e lo è ancora quando si apprende questa scienza, spiegandola con esempi di forze tolti alla esperienza della vita comune. Ma qui sta appunto la ragione dell'oscurità, della quale non riescono a liberarsi i concetti di causa e di tendenza... Dato il rigore che le conclusioni della meccanica consentono, mi sembra desiderabile di rimuovere da lei siffatte oscurità, anche, se non è pos-

funzione o relazione funzionale (Avenarius (1), Mach (2), ecc.). D'altra parte la scienza, interdicendosi di interloquire, oltre che sull'intimo nesso che corre fra i fenomeni, sulla loro intrinseca natura, ha operato una trasformazione delle defini-

sibile altrimenti, con una limitazione del suo compito. Per questo motivo io attribuisco alla meccanica il compito di descrivere i movimenti che avvengono nella natura, e cioè descriverli completamente e nella maniera più semplice. Con ciò voglio dire che si deve trattare soltanto di determinare quali siano i fenomeni che han luogo, non di scoprire le loro cause. Quando si parte da questo criterio e si presuppongono le sole rappresentazioni di spazio, tempo e materia, si perviene, mediante considerazioni puramente matematiche, alle equazioni universali della meccanica ». Per l'HERTZ cfr. *Die Principien der Mechanik* cfr. Einleitung, nel II Band der Veröffentlichungen der Phil. Gesellschaft an der Universität zu Wien, Leipzig, Pfeffer, 1899, passim, e specialmente pag. 129, 151 e segg.

(1) Cfr. *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, Reissland, 1905, Anmerkung X, pag. 127. « Ma che cosa vuol dire: agire su qualche cosa (Einwirken)? Anzitutto significa: un rapporto tra due valori variabili, tale che quando il primo è modificato anche l'altro si modifica. Dunque *relazione funzionale*. Con questo concetto generale di relazione funzionale non è tuttavia esaurito quanto si può intendere scientificamente del fatto che una variabile *agisce* sull'altra; vi si aggiunge ancora un'altra determinazione particolare, distintiva, e cioè che i valori variabili sono *grandezze* le cui modificazioni stanno sotto la legge della conservazione della energia. « Agire su qualche cosa » è per ciò l'espressione, come dicemmo, per una relazione funzionale *fisica* » (in opposizione a logica).

(2) *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* (Leipzig, 1883, 5 ed., 1904. *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes der Erhaltung der Arbeit*, Prag, Calve, 1872; e *Die Analyse der Empfindung und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*, Jena 1900, 4 ed., 1903. Cfr. ed. italiana, Bocca; Torino, 1902, pag. 120). « L'intuizione, anticamente manifestata, sulla causalità è qualche cosa di goffo: ad una data quantità di causa, corrisponde una data quantità di effetto. Vi si manifesta un'intuizione del mondo di un genere così primitivo, così rozzo, come la teoria dei quattro elementi. Questo apparisce già dalla parola « causa ». Le connessioni, in natura, non sono in generale così semplici che in un dato caso si possa assegnare una sola causa ad un effetto ».

zioni di cui si è fin qui servita, da *ontologiche* in *formali*. Così, per esempio, negato alla fisica il compito d'indagare sulla essenza delle forze, il concetto di *forza* è divenuto una sintesi formale, o, come l'Hertz disse, una costruzione matematica ausiliaria («eine mathematische Hilfskonstruktion»). Un'analogia trasformazione ha subito il concetto di *etere* (Hertz). (1)

Tutto ciò non è che l'epilogo di una lunga evoluzione della conoscenza scientifica, la quale è diventata tanto più precisa, tanto più esatta, concludente e dimostrativa, quanto meno ha preteso di dire sull'intrinseca natura dei fenomeni e delle relazioni loro, e quanto più si è applicata alla scoperta e determinazione delle relazioni costanti, universalmente verificate e verificabili nell'inesauribile varietà e mutazione dell'esperienza del reale.

Tutte le leggi della fisica, della chimica, della astronomia, ecc., per esempio, non sono che funzioni matematiche. E, chi ben guardi, le stesse quattro regole fondamentali dell'induzione, secondo lo Stuart Mill, cioè i metodi della concordanza, della differenza, delle variazioni concomitanti e dei residui, non sono che applicazioni del calcolo delle funzioni. Il concetto di legge nella scienza non ha il significato giuridico di *obbligatorietà*, nè quello metafisico di *necessità*, ma esprime semplicemente una *relazione funzionale costante*. Come

(1) Cfr. LA ROSA, *Der Aether*, Leipzig 1912, pag. 39 e seg.

tale la *legge scientifica* contiene e compendia una descrizione abbreviata, dà uno scorcio, anzi la descrizione più semplice e la più completa a un tempo, o come l'Avenarius disse ⁽¹⁾, *la più economica*,

(1) Questa formula può invero farsi risalire con certezza al Kirchhoff, quando, come abbiamo visto, assegnava alla meccanica il compito di *descrivere i movimenti nel modo più semplice e completo* («vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben»). Il Volkmann la attribuisce già a Newton, qualche altro ad Adam Smith. Anche il Mach fin nei suoi studi del 1871 e del 1872 indicava come ufficio essenziale della scienza *l'economia del pensiero, l'economica trattazione dei fatti*. (Cfr. *Analisi* etc., pag. 60). L'Avenarius cominciò non soltanto dall'enunciare, ma anche dall'eseguire un programma di scienza intesa alla più rigorosa economia concettuale, colla sua tesi: *Die Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses, Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1876 (La filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del minimo sforzo, Prolegomeni a una critica dell'esperienza pura). Proseguì indi sistematicamente colle due opere principali: *Die Kritik der reinen Erfahrung* (La critica dell'esperienza pura) e *Der Menschliche Weltbegriff* (Il concetto umano nel mondo). Se non che questo principio metodologico assume nello Avenarius un'estensione e un'applicazione di una singolare portata, per ciò che egli non solo vuol pervenire alla massima economia di concetti, ma pretende di negare, in nome del *realismo*, significato e persino realtà a tutto ciò che non rientri nello schema generalissimo della esperienza pura. Per combattere tutti gli *antropomorfismi*, che secondo lui costituiscono degli inutili anzi dannosi ingombri nella conoscenza, e non solo della realtà fisica, ma anche della psicologia, egli consiglia di abbandonare definitivamente il criterio *esplicativo* e di limitarsi al compito, unico e solo, di *descrivere* l'esperienza nei suoi modi più elementari, o, com'egli dice, secondo il *concetto naturale* del mondo. L'esperienza si riduce allora a constatare l'esistenza di un io e del suo mezzo circostante, e a risolvere tutto ciò che fa parte dell'intero sistema in tanti complessi di elementi per constatarne i rapporti di mutua dipendenza o *correlazione funzionale*. Fatto ciò, egli trova che tutto quanto si può dire di vero, così del mondo come di ogni sua parte, in altri termini il concetto *tipico* che l'uomo può farsi del reale, coincide con l'intuizione immediata. Tutto il resto è una fantasmagoria. Nè le differenze individuali hanno ragione d'essere; esse sono un prodotto della tendenza antropomorfica esplicantesi coll'*introiezione* (riferimento subbiiettivo del-

non di tutta la realtà (si badi bene!), ma di taluni modi costanti della realtà. Questi modi costanti vengono elevati a legge, cioè ammessi per tutti i casi simili, reali o possibili, in virtù dei due principi logici d'identità e di ragion sufficiente: noi abbiamo cioè motivi sufficienti per ammettere, che, rimanendo identici i termini, la relazione rimarrà la medesima; e non abbiamo alcun motivo sufficiente per dubitare del contrario.

Poichè *legge* significa qui nient'altro che *funzione* nel senso matematico, è naturale che il linguaggio più proprio della scienza divenga quello della matematica. La matematica ha elaborato per secoli nel modo più squisito ed esatto i concetti più astratti di quantità e di grandezza e delle loro relazioni. Per mezzo di questi concetti è possibile esprimere, con la maggiore precisione e concisione

l'esperienza propria ad altre realtà), fonte di tutti i dualismi fra soggetto e oggetto, pensiero e realtà, fenomeno e cosa in sè, etc. Quando però gli uomini si saranno persuasi che l'introjezione è un errore di ottica intellettuale, allora le dipendenze soggettive di tutte le esperienze individuali assumeranno, con l'estrema semplicità e immediatezza, anche un'assoluta identità. Le differenze individuali tra coscienza e coscienza debbono scomparire.

Or tutto ciò esorbita evidentemente dalle conseguenze legittime del principio adottato, e riesce ad una nuova metafisica, che ha dell'antica persino il dogmatismo dell'argomento ontologico, per cui si misura la realtà alla stregua dei nostri concetti, sicchè, movendo da un principio teorico, si nega a ciò che esiste il diritto di esistere sol perchè non rientra in quel principio. L'identità di tutti i soggetti è, per esempio, in Averrois non solo una premessa teorica, ma anche una profezia sull'avvenire umano e per intanto un comando pratico. E questa vorrebbe essere *esperienza pura*, null'altro che *descrizione della realtà*.

ne, tutte le nostre esperienze quantitative esattamente verificate. E non soltanto essa offre mezzi di espressione per quantità e grandezze misurabili; ma, mediante le approssimazioni in eccesso e in difetto, per le incommensurabili; non soltanto dispone del calcolo aritmetico e algebrico per quantità e grandezze definite, composte di unità invariabili, ma anche del calcolo delle funzioni per quantità e grandezze composte di valori dinamicamente o comunque variabili.

Quest'ultimo calcolo è, in special modo, il più prossimo al dinamismo dei fenomeni mutevoli, suscettibili di assumere, trasformandosi, diverse determinazioni quantitative, cioè diversi valori; e sarebbe estremamente facile, oltre che utile, abituare la mente a pensare come *funzioni* le sintesi di innumerevoli casi concreti soggetti a una medesima *legge di variazione*. L'*unità aritmetica* è una astrazione; la *funzione* è un fatto anche sperimentalmente osservabile (1).

Coi concetti di *funzione* e di *limite*, di *variabile indipendente* e di *derivata parziale*, di *valori costanti* e di *valori relazionali*, di *valori finiti*, *infiniti*, *approssimati*, *infinitesimi* e *infiniti*; coi con-

(1) Sotto questo aspetto è stato persino proposto d'introdurre i principi del calcolo delle funzioni nelle scuole elementari, a preferenza delle astratte regole dell'aritmetica. Cfr. KONRAD HÖLLER, *Funktionales Denken. Der Funktionsbegriff und die graphische Darstellung im Mathematikunterricht in der Volksschule* (Del pensiero funzionale. Il concetto di funzione e la rappresentazione grafica nell'insegnamento di matematica alla scuola popolare) in *Pädagogische Reform*, XXXIV anno, n. 20, Hamburg, 19 maggio 1910,

cetti di *serie*, d'*insieme*, di *gruppo di trasformazione*, di *funzioni continue e discontinue*, *dirette e inverse*, *simmetriche e asimmetriche*; di *funzioni a una variabile o a più variabili*; di *funzioni di funzioni*, ecc.; la matematica offre schemi formali per la descrizione esatta dei fenomeni più complessi e delle loro relazioni; e se l'abito mentale di servirsi di tali schemi, uscendo dal campo delle scienze fisiche, non esiste quasi affatto, ciò dipende più da un pregiudizio che da una reale inapplicabilità di essi, o da una troppo grave difficoltà di applicazione in altri campi dell'esperienza, che non siano la matematica, la fisica o l'astronomia.

4. — Mentre la scienza si viene sistematizzando, sempre più rigorosamente, come *esperienza pura*, l'etica cosiddetta scientifica si attarda nella fa e peripatetica e scolastica della ricerca delle *essenze* e delle *cause*.

Come gli Scolastici sin oltre il secolo XVII spiegavano le azioni dei singoli corpi colla loro *essenza*, colle loro *forme* o *principi formali* o *qualità sostanziali* o *qualità occulte*, facendo dipendere, ad esempio, la *pesantezza* dalla *essenza* del *peso*, l'*efficacia* dell'*oppio* dalla sua *virtù dormitiva*, ecc..., così ancor oggi i teorici della morale fanno consistere il bene il male in una certa *essenza*, in certe *proprietà*, specie di *formae substantiales*, *qualità sostanziali* e *occulte* del soggetto, le quali *determinerebbero* i modi di lui, buoni o cattivi, di

essere e di agire. E non si accorgono che non spiegano nulla, come nulla spiegavano i ricercatori di essenze; ma che spostano soltanto il problema, riducendolo per giunta a una tautologia.

Le scienze naturali e fisiche han progredito a misura che i fenomeni non sono stati più attribuiti direttamente a sostanze e ad essenze, ma studiati nei loro rapporti sperimentali e misurabili. E così l'etica scientifica, finchè sarà prigioniera di questa speciosa *ontologia morale*, finchè non dissiperà l'occultismo della sostanzialità del bene e del male, di questo certo fluido imponderabile che inerebbe nella natura dell'uomo; finchè non si contenterà di osservare la fenomenologia morale in ciò che essa presenta di costante, di universale, di verificabile, di sperimentabile, e persino — dove possibile — di misurabile, pur nella estrema varietà e contraddittorietà dei suoi aspetti e delle sue direzioni; finchè non studierà tutte le possibili esperienze del bene e del male, considerandole come funzioni di funzioni, come variabili dipendenti da altri variabili, capaci di assumere i più diversi valori, secondo il sistema di relazioni in cui si conterminano; rimarrà impigliata in un complesso inanalizzabile di fatti misteriosi, capricciosi, imprevedibili, alla mercè d'influssi ingovernabili e di ispirazioni, sottratti a ogni effettivo controllo.

Alla sostanzialità del bene e del male corrisponde l'ingenua fidanza di scoprire la *cause* dell'accadere morale, cause che conservano candidamente

lo stesso carattere occultistico e incommensurabile della *essenza morale*, poichè una volta postulate, e più o meno sempre a lume di naso, nulla se ne può dire di più, se non che esistono e agiscono — definizione tautologica —, nè è menomamente immaginabile di sottoporle a misura, a una qualsiasi determinazione quantitativa. Quest'ultima conseguenza fu vista anche da Aristotele, il quale avvertì che i fatti morali non sono suscettibili di una esattezza matematica e che per questo speciale motivo la *φρόνησις*, ragione pratica, non può mai diventare *σοφία*, scienza esatta.

Or se esiste, come non è dubbio per nessuno, una esperienza *volgare* della vita morale, non si deve omettere per lo meno il tentativo di elevarla alla maggior precisione e dignità possibile, di esperienza *scientifica*. Nè il metodo dobbiamo inventarlo di pianta. Sappiamo che bisogna anzitutto purgarsi della pretesa di conoscere le *essenze* e le *cause*; bisogna analizzare l'esperienza morale in tutte le svariate manifestazioni, rilevarne e descriverne esattamente i modi universali e costanti, se ne esistono. Con tale procedimento si può giungere all'*esperienza morale pura*.

La scienza della morale aspetta ancora il suo Galilei e il suo Newton (1)

(1) Non è inopportuno ricordare con quanta prudenza il Newton circoscriveva la portata delle sue osservazioni scientifiche, o, com'egli le chiamava, di « filosofia sperimentale ». Nella conclusione dei *Naturalis philosophiae principia mathematica* (1687) egli così si esprimeva: « Sin qui ho spiegato mediante la

Il tipo di descrizione al quale noi qui ci riferiamo, come scopo dell'indagine scientifica, non è neppure quello, diremo così *geografico*, seguito dallo Spencer nella *Descriptiv Sociology*, che si proponeva di rilevare i fatti dell'esperienza morale nella loro concretezza locale, per ciascuna società umana, come appunto la geografia fa rispetto alle singole regioni del globo terracqueo. La massima prevedibile generalizzazione cui si può pervenire così è quella dei concetti di classe, e la massima individuazione non può renderla che l'arte.

Ma neanche è il procedimento diciamo *storiografico* o *filologico*, adottato dal Wundt nell'*Ethik* e nella *Völkerpsycho'logie*, che contempla le fasi successive della vita morale dell'umanità in taluni aspetti e momenti culminanti, la lingua, il mito, il costume, facendo, più che descrizione, una vera e propria *filosofia sociologica*.

Nè è in ultimo il metodo che potremmo chiamare prevalentemente *psicologico*, per esempio, quello seguito dalla filosofia scozzese (Smith, Hume, Reid, ecc.), e dai moderni psicologi della

gravitazione i fenomeni del cielo e del nostro mare, ma una causa della gravitazione non l'ho addotta mai. Questa forza sorge tuttavia da una qualche causa che penetra senza perdere della sua efficacia fin nel centro dei pianeti e del sole... Ma la ragione di questa proprietà del gravitare non ho potuto dedurla dai fenomeni e io non faccio ipotesi (hypotheses non fingo!). *Quicquid enim ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est; et hypotheses seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum seu mechanicae, in philosophia experimentalium locum non habent. In hac philosophia propositiones deducuntur ex phaenomenis et redduntur generales per inductionem* ».

morale (Höffding, Lipps, ecc.), i quali si sono applicati allo studio di sentimenti complessi, quali quelli della simpatia, del gusto, dell'obbligazione, della libertà, della responsabilità, ecc. cercando di stabilirne l'ufficio e il valore. Essi li hanno trattati come processi tipici e originari, come dati ultimi dell'esperienza morale, invece di analizzarli nelle loro più profonde dipendenze funzionali. Anche col metodo psicologico o si sale a concetti di classe o si discende sino all'individuale mediante l'arte, come nella lirica, nel romanzo, nel dramma.

Il tipo perfetto di descrizione scientifica è quello cui sono pervenute l'astronomia, la fisica, la chimica, le cui leggi rappresentano al tempo stesso la massima economia concettuale rispetto all'infinita varietà del reale, e si fondano sulla scoperta di date costanze relazionali tra i fenomeni, universalmente verificate e verificabili. Analoga dovrebbe essere la mèta dell'indagine scientifica della esperienza morale.

E quando questa indagine fosse coronata da pieno successo, perchè non dovrebbe esser possibile di esprimere le relazioni costanti, universalmente verificate e verificabili, in funzioni matematiche? perchè quello stesso schematismo che si presta mirabilmente ad esprimere le sintesi delle relazioni costanti in ogni altro dominio dell'esperienza, dovrebbe ritenersi a priori inapplicabile ai fatti morali, anzi, più esattamente, alla fenomenologia morale?

Pesa sullo studio dei fenomeni subbiettivi, come un fato, la sentenza di Kant, che essi sono incommensurabili perchè unidimensionali, e precisamente legati alla sola forma della successione nel tempo. Ma questa obbiezione in primo luogo è inesatta. Perchè anche ammesso che i fenomeni soggettivi si svolgano nella sola forma del tempo, il che non è precisamente vero, ciò non vuol dire ch'essi non siano *pluriseriali*, senza di che neppure la durata sarebbe misurabile. Inoltre l'obbiezione prova troppo, perchè, a rifletter bene, non soltanto i fatti interiori, tutto il mondo non esiste nello spazio fisico che nell'unità del tempo, come dire, per un attimo soltanto. Infine anche per i fatti della subbiettività, se fosse vera quell'obbiezione, renderebbe impossibile non che la misurazione, neppure l'osservazione e quindi impossibile la psicologia, la logica, la stessa gnoseologia, dovendosi ogni momento della vita interiore considerare come unico, puntiforme, estremamente individuato e inosservabile fuori della serie temporale nel cui seno si è prodotto. Invece noi osserviamo di continuo, confrontiamo, classifichiamo, i processi della vita interiore e scopriamo nel loro prodursi modi e relazioni costanti. Il che vuol dire che essi sono *pluriseriali*. Kant stesso analizzando l'esperienza trovò le funzioni categoriche. È, in altri termini, tutto il *concettualizzare* che viene ad essere invalidato da quell'obbiezione. Il massimo valore spetterebbe alla esperienza immediata e si

toglierebbe ogni valore alle sintesi concettuali, esatte o no, elaborate sul fondo complicatissimo e quanto mai instabile dell'accadere interiore. Eppure il *concettualizzare*, con e senza l'impiego di *categorie matematiche* — le quali sono poi categorie come tutte le altre, anzi legate con le altre da inscindibili nessi funzionali — è funzione universale e necessaria dell'umano pensiero, ed è non solo attività conoscitiva, ma mezzo di previsione e di dominio su tutto l'accadere. Il problema fondamentale della scienza dei fatti interni può quindi porsi nei medesimi termini di ogni altro problema di conoscenza scientifica: fatta la più ampia parte alle variazioni del caso per caso, esistono nell'accadere subbiettivo delle *costanti*? Se esistono è possibile renderle nelle formule del calcolo?

La ripugnanza ad applicare il concetto di misura ai fatti interni e all'esperienza morale, dipende, secondo noi, più che altro dalla nozione *aritmetica* elementare che si ha della misura e delle proprietà del numero. A concetti aritmetici si ispira anche la nota sentenza, oggi ancora ripetuta: *incipis numerare, incipis errare*. Si ritiene, cioè, che misurare significhi necessariamente numerare, contare per serie numeriche formate di unità discontinue, corrispondenti ciascuna alle unità discrete, *ontologiche*, delle entità o grandezze misurate. Questa è però la concezione pitagorica del numero e della misura. Noi sappiamo invece che il calcolo può applicarsi anche agl'*indivisibili*, come diceva il nostro

Cavalieri, e agl'*indiscernibili*, come disse di poi Leibniz; e quindi ai rapporti dinamici fra quantità e grandezze capaci di assumere funzionalmente i più diversi valori, ferma restando la legge di variazione; e che l'unità di misura, il quoziente differenziale, ecc. può scegliersi, anzi è sempre scelto in modo convenzionale, nè ha nulla a che vedere con l'unità ontologica dei processi descritti. Non sono forse convenzionali tutte le unità adottate nella fisica e nella chimica: pesi specifici, unità di lavoro, pesi atomici, quanta e così via?

Certa cosa è che il pensiero scientifico non si adagia nella coscienza di possedere con sicurezza una qualche verità, se non quando può determinare relazioni costanti, esatte, rapporti, proporzioni, misure. *Scire est mensurare*, insegnò Keplero confermando la profonda intuizione di Leonardo, divenuta in Galilei principio universale. E da un tale criterio di certezza non può esentarsi a priori la scienza dei fatti morali. In ogni caso l'inapplicabilità degli schemi matematici all'esperienza morale non può essere asserita a priori, ma dev'essere dimostrata a posteriori. Ed è curioso che molti che non aderiscono al metodo matematico, presumono poi di scoprire le leggi dell'accadere morale. Chi, per esempio, enunciò come una legge, che *valore* = *piacere*, formula inconsciamente una equazione differenziale, di cui non è difficile, svolgendola matematicamente, di scoprire l'errore. Quando il metodo matematico non dovesse rendere altri servizi,

basterebbe a smascherare gli errori che si nascondono nelle pretese leggi trovate.

Concludendo, per questa parte, dobbiamo da tutto l'anzidetto inferire, che la scienza della morale, se vuol costituirsi, al pari di ogni altra disciplina scientifica, come *esperienza pura*, deve: in primo luogo abbandonare inizialmente ogni pretesa *normativa* e limitare il suo ufficio alla *descrizione* esatta della *fenomenologia morale*, da spettatrice imparziale di tutte le varietà etiche storiche e ideali; in *secondo luogo* abbandonare la ricerca delle *essenze* e delle *cause* (che l'induceva insensibilmente a chiudere le sue definizioni nello stretto ambito di una data intuizione della vita e a mutuarsene gli scopi e le ragioni, rimanendo prigioniera di concetti empirici e di esigenze pratiche); in *terzo luogo* trasformare le sue definizioni, da *ontologiche* in *formali*, cioè *relazionali*, e desumerle da un'analisi dell'esperienza morale nella totalità delle sue condizioni e dei suoi aspetti, limitandosi a rilevarne le relazioni funzionali costanti, *verificate* e *verificabili*; in *quarto luogo* esprimerle, se possibile, nelle forme del calcolo. In questo solo modo si potrà sperare di fondare quella *fisica* dei fatti morali, che con profonda intuizione l'Herbart tentò con le sue famose cinque relazioni formali universali dell'etica, alcune delle quali altro non sono se non delle *funzioni*. In questo modo la nostra scienza potrà sperare di cogliere i momenti davvero universali dell'intero di-

namismo della vita morale in ogni sua forma e direzione. E si accorgerà anche meglio delle proprie lacune, e dei propri limiti. Poichè il disporre in ordine esatto i termini noti, e il distinguere con precisione ciò ch'è analizzato e determinato da ciò che non lo è ancora, i termini noti dalle *incognite*, il *datum* dal *quaesitum*, e tra i termini ricercati ciò ch'è conoscibile da ciò ch'è inconoscibile, non soltanto è dovere di sincerità scientifica, da contrapporsi alla tendenza dei faciloni della filosofia, che danno tutto per noto e ogni problema per risolto; ma è buon metodo euristico, in quanto dirige più sicuramente l'indagine verso la determinazione e la conquista, ancorchè approssimata e indiretta, delle *incognite*.

5. — È possibile all'etica descrittiva di costituirsi a scienza nel modo da noi indicato? La risposta spetta al lavoro; poichè tutto quello che si volesse o potesse dire anticipatamente in senso affermativo non salverebbe dall'insuccesso di fatto; e tutte le obbiezioni in contrario senso colpirebbero a vuoto di fronte al fatto compiuto, quando, cioè, la scienza della morale balzasse fuori dal grembo fecondo del pensiero umano, viva e vitale nella famiglia delle scienze positive. Sin da ora noi possiamo affermare soltanto ch'è possibile come abbiamo dimostrato nel nostro saggio su *I valori umani*, e come meglio dimostreranno questi nostri *Prolegomeni*) d'impostare i problemi

dell'indagine etica nel senso rigorosamente scientifico da noi dianzi indicato.

Tuttavia, per determinare ancora meglio l'ufficio della scienza della morale, diamo pure per esaurita l'opera di essa, cioè come compiute le sue indagini e analisi, e scoperte le relazioni funzionali fondamentali di ciascuna varietà dell'esperienza morale, ed espresse queste relazioni nelle forme del calcolo. Allora dovremo accorgerci che la scienza, appunto perchè *esperienza pura*, non è tutta la conoscenza, bensì soltanto il sistema delle sintesi più generali del pensiero rispondenti alle regolarità e costanze verificate nella infinita varietà del reale.

La scienza, piuttosto che *costitutiva* di una compiuta conoscenza della realtà, è *regolativa* di esperienza; e appunto a questo suo secondo ufficio si deve l'alto valore *tecnico* delle sue constatazioni, delle sue scoperte, delle sue leggi, valore in continuo incremento, malgrado la crescente umiltà del regime *agnostico*, cui la scienza moderna si è sempre più volontariamente assoggettata.

La scienza invero non diventa esperienza pura, se non semplificandosi, rinunciando non solo a indagare al di là dei fenomeni, ma anche a vedere più a fondo nei fenomeni stessi. L'analisi scientifica non esaurisce pertanto tutti gli aspetti sotto i quali la realtà fenomenica può esser considerata. Essa lascia sempre più dei residui imponderabili e inanalizzabili. E che altro vuol dire

questa autolimitazione del sapere scientifico alle sole relazioni funzionali universali e costanti e la rinuncia a servirsi delle categorie di *sostanza* e di *causa*, se non che si dispera di cogliere nella esperienza la totalità delle condizioni sue, e di poter giustificare in essa e con essa l'impiego di quelle categorie?

Epperò il reale sperimentato resta molto più complesso delle sintesi scientifiche, e se noi bandiamo dalla scienza il concetto di *causa*, come quello che non può rientrare nell'esperienza pura, lo rimettiamo poi di continuo in onore e in uso nell'*azione*, nel cui processo si reintegrano e compenetrano tutti i fattori del reale, noti, ignoti e inconoscibili, analizzati, inanalizzati e inanalizzabili, definiti, indefiniti e indefinibili, razionali e irrazionali, certi e ipotetici, indotti dalla nostra esperienza del passato e dedotti dalla nostra volontà costitutiva dell'avvenire.

È adunque un curioso e singolare equivoco quello di taluni scienziati, come il Mach, per esempio, i quali, mentre limitano l'ufficio della scienza alla più semplice possibile rappresentazione dei modi costanti e universali della realtà, pretendono poi che si possa conformare la vita sui soli schemi concettuali della scienza medesima. Una cosa è limitarsi prudentemente a rilevare le relazioni funzionali costanti fra i fenomeni, e astenersi dallo interpretare tali funzioni come un rapporto da sostanza ad attribuito, da cau-

sa a effetto; altra cosa è pretendere di estirpare dalla mente umana categorie che rispondono a bisogni imprescindibili sì del pensiero, che dell'azione. Se ne può astrarre nella scienza, non se ne può fare a meno nella vita.

L'uomo volgare non avrà notizia delle funzioni matematiche che esprimono le sintesi della esperienza scientifica, ma possiede una sua fisica del mondo e della vita esattamente inquadrata in una metafisica fondamentale, quale che sia, una metafisica che impiega tutte le categorie dell'intelletto, e sodisfa ai bisogni del cuore e a tutte le contingenze e modalità dell'azione pratica. Lo stesso realismo rozzo è una metafisica che fa credere nella obbiettività dello spazio e del tempo, nella sostanzialità dei fenomeni, nelle loro connessioni causali, nella comunicazione del movimento, nel significato ontologico delle parole, e così via e pur non potendo giustificare nessuna di tali ammissioni, ottiene risultati pratici sodisfacenti.

Ma non anche in ogni azione umana si contiene implicitamente una risposta a tutti gli enigmi del mondo? a tutti i problemi dell'essere e del divenire, del conoscere e del valutare? L'azione involge un intero sistema di conoscenze tecniche e di postulati metafisici, sì teoretici, che pratici. Questi postulati coordinano e integrano la massa informe delle conoscenze empiriche e sperimentali in un complesso legato d'ipotesi per se stesse inverificabili, che però saranno confermate o ne-

gate dal fatto compiuto, dal risultato dell'azione. Or in questo processo schematico spontaneo dell'azione umana è il tema fondamentale perpetuo della *filosofia*. E della *metafisica*, che della filosofia è parte integrante immancabile: la filosofia, non di questo o di quel particolare indirizzo; ma la filosofia di tutti i sistemi filosofici, la filosofia universale, la *perennis philosophia* di San Tommaso e Leibniz, e che è, in qualsiasi sua sintesi, un sistema integrale di fisica e di metafisica. Anche gli antimetafisici fanno della metafisica. Tutto ciò ch'è spontaneo e implicito nel pensiero ingenuo dell'uomo che vive e agisce, diventa dato di analisi riflessa, di elaborazione ideologica e ontologica, e di particolari determinazioni finali, teoretiche e valutative, in seno alla filosofia, ch'è lo sforzo più poderoso dello spirito umano per acquistare coscienza e conoscenza di se stesso e del mondo, dell'umano essere, dell'umano volere e dovere. Nè, ciò facendo, la filosofia rappresenta un'attività essenzialmente aristocratica di poche elette individualità; essa non è che lo sviluppo più illuminato e armonico di quella filosofia immanente e necessaria che, anche in modo inconscio, è una funzione del pensiero di tutti, in ogni ora di riflessione e in ogni contatto non superficiale con la realtà sperimentata; essa è il fondamento implicito della nostra vita consapevole e della nostra attività volontaria.

Per ciò stesso, mentre la scienza, analizzando le

condizioni dell'esperienza, si arresta di fronte a quelle che le appaiono inaccessibili, e si volge alla determinazione di tutti gli elementi sperimentabili direttamente, la filosofia non si limita al dato obbiettivo, non è una semplice ricognizione di dipendenze funzionali; ma abbraccia nelle sue ipotesi e sintesi le condizioni accessibili e le inaccessibili della realtà, e possiede in sè, come l'*azione*, azione anch'essa, nel proprio spirito di coordinazione, di direzione, e di superamento, una virtù eminentemente fattiva e creativa. Ogni filosofia nel suo più profondo è un'etica. Le ipotesi metafisiche, quelle cioè che non saranno mai sperimentalmente verificabili, che non potranno mai divenire dati del senso, non sono vuoti e vaghi giuochi della immaginazione; ma immancabili e validi fulcri di sostegno così dell'agire più rozzo, come della più cosciente e luminosa produzione, creazione di realtà umane. Esse rappresentano sempre, è vero, una interpretazione *umana*, e sia pure *troppo umana*, secondo il detto di Nietzsche, e talvolta persino soltanto intimamente subbiettiva della realtà, ma esprimono anche direzioni utili della volontà operosa, inventiva e costruttrice. Queste ipotesi, che sconfinano dalla esperienza pura, sono il veicolo della creazione umana del mondo degli umani valori, il ponte per cui passa la storia naturale e soprannaturale della realtà vissuta dall'uomo. La filosofia non è quindi opera di vagabondaggio intellettuale di pochi strani esemplari, è tutto il tra-

vaglio e tormento dell'umanità per attingere il comando del proprio destino. La filosofia è il tentativo ognora rinnovato e non mai definitivamente compiuto nè riuscito, e quindi sempre provvisorio, ma tanto più generoso, e d'altronde necessario, di compendiare e vagliare tutta quanta l'esperienza empirica e spirituale dell'umanità e di rendere massimamente cosciente e coerente la continua creazione del mondo dei valori umani e delle realtà obbiettive corrispondenti.

Così intesa la filosofia, un rapporto necessario d'interdipendenza esiste tra essa e la scienza; rapporto che ravviva e rinnova di continuo ambo i termini che lo mantengono. La scienza, innanzi tutto, segue da vicino la pressione dei bisogni ideali e pratici dell'umanità. In secondo luogo riceve dalla filosofia, in quanto per metà almeno è teoria del pensiero, l'apparecchio ideologico di cui si serve nelle sue indagini e nelle sue sintesi, e che, tolto alla mentalità rozza, viene dalla filosofia (gnoseologia) criticamente rettificato e sviluppato. In terzo luogo la scienza si serve sempre d'ipotesi di natura metafisica e filosoficamente elaborate, allo scopo di coordinare i termini noti e di ricercare termini ignoti. Tali sono anzitutto i modelli categorici del concettualizzare, e inoltre i concetti ausiliari di cui si serve, es. *forza, energia, massa, etere, atomo, evoluzione*, ecc. Alla sua volta la scienza è per la filosofia ben più che una semplice *economia* di concetti nella *descrizione* della realtà. In quanto

essa registra le regolarità e costanze relazionali delle esperienze, confida di cogliere un momento essenziale non soltanto dei fenomeni, ma della loro realtà intrinseca, fisica e metafisica. Come tali, le cosiddette leggi scientifiche non solo diventano guida dei nostri interventi positivi nella natura e ci assicurano un dominio ognora più esteso e profondo di essa, ma ci tengono sulla via della verità empirica e metempirica, di una verità assoluta in cammino, che progredisce sempre, che si approssima ognora più ai modi intrinseci del vero essere.

I trionfi della tecnica sono il premio che la natura dà all'uomo per le verità da lui trovate.

Il sentimento di sufficienza che così spesso notiamo negli scienziati, che si tengono vicini al fatto e rifuggono con una specie di *horror vacui* dalle supercostruzioni ideologiche, dipende dall'intima certezza ch'è in essi di possedere almeno una particella, un barlume di verità assoluta; ed è semplicemente strano che vi siano ancora oggi dei filosofi i quali pretendano con altrettanta pompa di sufficienza di potere andar per le spiccie e saltare a piè pari tutto l'immane lavoro secolare delle scienze positive, così ricco di mirabili conquiste. La vera filosofia al contrario, la *perennis philosophia*, risente di continuo in ogni suo ancorchè provvisorio sistema di principî teoretici e pratici, dianoetici ed etici, dei progressi continui e sorprendenti del sapere scientifico. Non è neppure concepibile che le meravigliose conquiste tecniche sulla natura e i

profondi mutamenti, ch'esse arrecano nell'economia biologica umana; che le continue trasformazioni storiche, politiche e sociali, opera di forze cieche e di fattori oscuri, non meno che di principi ideali e di progrediente razionalità; che le modificazioni delle condizioni obbiettive di più in più libere della vita personale in ogni suo direzione, non reïnfluiscano sull'orientamento speculativo del pensiero e sulla sistemazione filosofica della funzione generatrice dell'ideale. La scelta dell'ideale, il modo di giustificarlo, di avvalerlo, i tentativi molteplici e in certo senso tecnici di renderlo storico, pedagogico, non possono non tener conto ora per ora dell'opera quietamente feconda della scienza e degl'insegnamenti imparziali ma intrinsecamente profondi e sempre più veridici dell'*esperienza pura*.

E neppure è vero che l'ufficio della filosofia si vada restringendo a misura che cresca il sapere scientifico. Anzi, se l'esperienza implica fattori e condizioni inaccessibili alle nostre analisi più rigorose, quanto più crescerà la messe dei risultati dell'investigazione scientifica, tanto più numerosi e intimi si faranno i contatti del pensiero col mistero, più si moltiplicheranno i problemi del conoscere e del valutare.

La storia delle scienze e della filosofia mostra infatti un aumento continuo di problemi coordinati col progresso del sapere. Si può raffigurarsi, con lo Spencer, il sapere scientifico come

una sfera, che, crescendo di volume, sviluppi alla superficie un più ampio contatto con gl'inafferrabili enigmi del mondo.

6. — Nel complesso delle cognizioni esatte sull'uomo, che l'uomo parte possiede, parte ricerca la scienza della morale arreca, o meglio dovrebbe arrecare, un contributo prezioso di verità universali, sperimentali, verificabili da tutti. Di queste verità non potrà non tener conto lo spirito umano nella determinazione di un ideale etico, quale che sia. Or la determinazione dell'ideale della vita e del sistema normativo corrispondente, cioè la soluzione del problema umano nel più largo senso, o è funzione spontanea anche genialmente ingenua e inventiva del soggetto agente, o è funzione riflessa della speculazione filosofica. Il Wundt notò acutamente che dall'essere non si passa al *dover essere* se non mediante un giudizio di *valore*; noi diciamo: attraverso un *sistema di valori*. Qui la scienza può dirci, lo notammo già, come i valori sorgono, si propagano, mutano, tramontano; può scoprire le loro leggi di produzione e di variazione; ma non può essa medesima porre in essere i valori. Questa è funzione, nell'ordine pratico, della vita, che ha più vie per creare di quante non ne abbiamo noi per conoscere; nell'ordine teoretico, della filosofia. E se la filosofia nelle sue più diverse formazioni storiche ci presenta una incredibile molteplicità e varietà d'ideali eti-

ci, di modi di concepire e di volere la vita, ciò non è che un riflesso della inesauribile varietà di direzioni, di adattamenti, di *valori* che la vita può assumere nel mondo umano. Valutare è creare, porre in essere forme di realtà specificamente umane, non prima esistenti nè nella natura, nè nella stessa realtà naturale umana. La filosofia, concependo sempre nuovi sistemi di valori umani, non fa che continuare — opera di vita — l'opera della creazione; essa dà positivamente al mondo e alla storia, coll'interpretazione che propone e coll'azione che ispira, un senso sempre più intrinsecamente e originalmente umano, in mezzo a un cosmo eticamente indifferente ed estraneo agli umani valori.

Ne concludiamo: la morale non può essere solo oggetto di scienza o di filosofia, ma dell'una e dell'altra congiuntamente. La scienza della morale contemplando tutta l'immensa e inesauribile varietà morale, esplorando imparzialmente le fonti da cui ogni sistema di valori etici scaturisce, organizzandosi anch'essa come *esperienza pura*, compirà ufficio della massima importanza, non soltanto *teorica*, ma anche *tecnica* e diciamo pure *pedagogica*. La filosofia della morale a sua volta sempre proclamerà e giustificherà un ideale della vita, abbracciando nelle sue sintesi più complesse i risultati progressivi dell'indagine scientifica e le ipotetiche loro integrazioni metafisiche; e volgendo ogni nuova conquista del sapere alla più libera e

profonda e feconda delle opere e creazioni dell'uomo: la trasfigurazione etica del mondo umano.

7. — Questi *Prolegomeni* vogliono essere una introduzione alla scienza della morale intesa come *esperienza pura*.

Noi ci proponiamo di passare in rassegna i problemi fondamentali della nostra disciplina, i quali in sede scientifica sono, lo si ricordi sempre, problemi di conoscenza e non problemi dell'attività pratica o di tecnica morale.

Saremo paghi, se riusciremo a porre nei giusti termini i problemi stessi, delimitando esattamente, onestamente il noto e l'ignoto, e indirizzando l'indagine verso la scoperta delle vere costanze universali dell'esperienza morale e verso l'approfondimento sperimentale delle persistenti incognite. Piuttosto che dare tutto per evidente e ogni problema per risolto, come dai più si suole, noi vedremo invece moltiplicarsi per via i nostri problemi; e sarà questo forse il risultato più fecondo dell'indirizzo da noi tenuto.

Poichè noi giudichiamo pregiudizievole ai nostri studi quella filosofia che, arrogandosi il monopolio dei segreti dello spirito, attutisce il senso del problema e del dubbio e addormenta il pensiero nell'ingenua lusinga di possedere la verità. Ogni progresso dello spirito è stato sempre contrassegnato da un aumento di problemi; e perciò conferisce a un tal progresso assai meglio il sorgere

anche di un solo problema nuovo, anzichè tutto quel costruire, demolire e ricostruire sempre coi medesimi pezzi, come usano i fanciulli con certi loro giuochi a combinazione.

E divideremo il nostro studio in due parti: nella *prima* faremo una ricognizione generale del dominio dell'ESPERIENZA MORALE; nella *seconda* esamineremo le condizioni intrinseche in cui il PROBLEMA MORALE si pone, sia per la società, sia per la personalità.

In ogni caso non usciremo nella nostra ricognizione dal dominio dell'esperienza, non abbandoneremo cioè la terraferma d'ogni ricerca scientifica, la realtà sperimentata; ma esamineremo l'esperienza morale universale nei suoi due momenti costitutivi: allo stato di *fatto* e allo stato di *problema*.

PARTE PRIMA

L'ESPERIENZA MORALE

CAPITOLO PRIMO

DEFINIZIONE DEI FATTI MORALI

8. — Ogni scienza comincia e finisce con una definizione dei fatti che studia. La prima definizione provvisoria, serve a riconoscere e a delimitare il campo dell'investigazione; l'ultima, conclusiva, a riunire in sintesi i risultati ottenuti. Così la fisica comincia a operare con definizioni provvisorie delle varie forze, e conchiude con una nuova e inattesa concezione unitaria di esse.

Anche la scienza della morale deve formulare sin da principio una definizione dei *fatti* che im- prende a esaminare. Se non che questa definizione, come notammo avanti, viene di solito data in modo che contenga già in anticipazione per esplicito o implicito, la soluzione, apparentemente cercata, ma in realtà voluta, del *problema morale*.

Nulla di meglio, invero, se le due definizioni, la iniziale e la finale, cioè il punto di partenza e il punto di arrivo di una disciplina, coincidano fra loro, salvo una maggiore specificazione concettuale

nella definizione ultima. Ciò vorrebbe dire che si è impostata bene l'indagine sin dai primi passi. Ma nell'etica una siffatta coincidenza, se non è soltanto *formale*, e quindi *universale*, esistente, cioè, tra la prima definizione e tutte le possibili soluzioni storiche e ideali del problema etico, tradisce un compromesso, o una ingenua confusione, tra la ricerca teorica e una determinata mira pratica, tra una proposizione che pretenda di possedere un significato universale di conoscenza e una particolare soluzione ideale e tecnica del problema della vita. Data infatti la molteplicità di direzioni, cioè scelte, financo opposte, in cui l'esperienza morale si è storicamente svolta e può ancor sempre idealmente svolgersi, una definizione iniziale univoca dei *fatti* implicherebbe potenzialmente la scelta anticipata di una particolare soluzione del problema morale, cioè la scelta, fra i molti possibili punti di osservazione, di quello corrispondente già alla conclusione cui si *vorrebbe* arrivare.

Una tale opzione implicita è evidentissima nelle definizioni univoche, monovalenti, o, come può anche dirsi, *ontologiche*, comunemente premesse ed esibite, del *bene* e del *male*; definizioni dettate con evidente precipitazione in conformità a particolari intime aspirazioni pratiche.

Chi dicesse, a mo' d'esempio (come il naturalismo etico dice), che *bene* è tutto ciò che conserva la vita e *male* tutto ciò che la distrugge, non avrebbe un criterio per valutare adeguatamente la mo-

rale ascetica, la morale del sacrificio assoluto o eroica, la morale stoica, in una parola tutti quegli indirizzi etici, pei quali *vivere non necesse*, ma attuare un principio, un'ideale, una legge, anche a costo della vita.

Chi dicesse che *bene* è l'altruismo e *male* è l'egoismo si metterebbe subito in contrasto con quelle tendenze morali che dànno all'io, al soggetto, un valore assoluto e dimostrano l'altruismo o impossibile, o, se universale, dannoso.

Chi facesse consistere il *bene* in un aumento relativo e assoluto di felicità, e il *male* in una diminuzione di essa, si troverebbe nell'impaccio di definire la felicità e di determinarne il soggetto legittimo (l'individuo? la collettività? quale collettività?) e inoltre si metterebbe contro coloro che dichiarano la produzione diretta della felicità inattuabile o indegna, e vi oppongono ideali che prescindono da ogni riflesso edonistico o eudemonistico.

E così via. Non c'è quasi sistema di valori morali cui non si possa mettere a riscontro esattamente l'opposto. Certo si deve poter scegliere; la vita è anzi costretta a scegliere di continuo; e così anche la filosofia sceglie, quando valuta e gradua gli ideali etici e proclama normativamente supremo quello che solo o meglio corrisponda a una determinata concezione armonica e plausibile del mondo naturale e umano.

Ma l'indagine scientifica, per quel che abbiamo

già detto, deve comprendere, nelle sue investigazioni serene e imparziali, tutte le varietà e sotto-varietà etiche, siano esse storiche o anche soltanto ideali, evitando scrupolosamente di anticipare alcuna scelta, cui subordinare l'indagine.

9. — Per riconoscere e delimitare esattamente, senza apriorismi di sorta, senza particolarismi appassionati, senza preoccupazioni pratiche, l'immensa e varia regione dei fatti morali, bisogna innalzare su tutte le concezioni particolari, storiche o ideali, del *bene* e del *male*, una categoria più ampia che tutte le contenga. È ovvio, infatti, che ognuna di queste concezioni particolari non si pone mai da sola, ma in un *sistema* di pensiero e di vita, e varia in funzione dell'intero sistema. La categoria, dunque, di cui noi parliamo, deve elevarsi al di sopra delle stesse definizioni del bene e del male (ritenute comunemente come le fondamentali, mentre non sono che delle variabili dipendenti), ed abbracciare l'*esperienza morale* nella totalità dei suoi sistemi, dei suoi aspetti e delle relazioni interne a ciascun sistema. Una siffatta categoria ci consentirà di formulare le supreme e più comprensive *leggi di variazione* di tutta l'esperienza morale e per intanto ci permetterà di darne una definizione iniziale *formale* in confronto alle comuni definizioni *univoche* od *ontologiche* dei concetti etici, definizioni che sostantivano per dir così quei concetti, incorporandoli in

taluni modi della realtà e identificandoli con questi modi.

Formale non vuol però dire vuoto di ogni contenuto concreto, ma *schematico, relazionale, o funzionale*, sintesi degli elementi costitutivi, ancorchè variabili, che possono ritenersi comuni ai concetti subordinati, e che corrispondono ai modi costanti e universali dell'accadere.

Or noi riteniamo proprio, costante e costitutivo di ogni fatto morale: 1° essere un fatto *cosciente e volontario*; 2° esprimere ed attuare, in modo esplicito o implicito, un *concetto unitario* della vita, cioè della vita considerata come un sol tutto. In altri termini il fatto morale, nel suo schematismo funzionale universale, secondo noi è l'*impiego effettivo, cosciente e volontario, della vita in funzione di un concetto unitario, esplicito o implicito, di essa, considerata nella totalità dei suoi aspetti, delle sue relazioni e dei suoi scopi*.

Quando noi diciamo che il *concetto etico* della vita la comprende intera, sì che abbracci la totalità dei suoi modi e dei suoi fini, non vogliamo per ciò stesso postulare che anche l'impiego effettivo della vita si estenda o debba estendersi per tutta la reale durata della vita medesima; ma, soltanto che qualunque impiego cosciente e volontario della vita, ancorchè momentaneo, il quale involga un concetto unitario della vita, cioè della vita nel suo insieme, riveste come tale carattere morale, implica una certa soluzione del problema morale. Nel fatto

l'impiego cosciente e volontario della vita può cambiare di direzione e di significato, perfino ad ogni passo, sol che muti il concetto fondamentale, cui esso impiego, anche per sottinteso, obbedisca. Comunque nel determinare un modo, sia pure effimero, ma *pro tempore* unitario d'intendere la vita nella sua totalità, e di volerla nella sua concreta realtà attuale, si compie una scelta e un'azione di ordine morale.

Ogni fatto morale, ancorchè isolato e discontinuo, impegna tutta la vita ed enuncia il concetto nostro della vita.

Persino nel caso limite in cui si neghi radicalmente che la vita debba avere unità, armonia, coerenza, stile; nel caso, cioè, in cui si dica di voler vivere la vita ora per ora, la vita del momento, nell'attimo fuggente, senza legge, nè scelta, si obbedisce a una concezione unitaria della vita riguardata nella totalità dei suoi modi e dei suoi scopi; a una concezione in base alla quale (a meno di sopprimere totalmente ogni facoltà di pensiero e di riflessione) si preferisca per l'appunto la vita discontinua, tumultuaria, caotica, esente da qualsiasi legge, alla vita che dia a se stessa ordine e stile. Anche il principio della *sovranità del momento*, proclamato da Aristippo di Cirene, era un principio unitario che investiva la totalità della vita.

E, soggiungiamo, financo il delitto, se non è un atto irriflesso e inconscio, ma è voluto, meditato,

e in qualche modo motivato, sicchè implichi un certo concetto, ancorchè arbitrario, monco, unilaterale, della vita, il quale tenti di spiegare e di giustificare precisamente l'azione delittuosa, rientra nel più vasto dominio delle varietà della morale come un caso limite, e quindi nella definizione che della morale abbiamo data.

Se un concetto della vita manchi, c'è vita, ma non c'è vita morale, non c'è scelta morale, nè responsabilità morale. Opera, per dir così la natura nell'uomo, non l'uomo nella natura, nè al di sopra della natura. Il processo etico comincia col primo barlume di un concetto, ancorchè informe e rudimentale, della vita, il quale traluce appena nella mente più rozza. Nè toglie che questo concetto della vita, possa, una volta formatosi, corrispondere totalmente, puntualmente ai modi *naturali* della vita stessa (come, ad esempio, vorrebbe il naturalismo etico). Costitutivo del fatto morale è che un concetto, quale che sia, intervenga, s'inserisca tra il fatto naturale e la coscienza di viverlo e di volerlo, fra la dipendenza obbiettiva e la volontà fattiva. Quel concetto opera un distacco, il più sottile e profondo pensabile, fra la natura e l'uomo. Quand'anche, ripetiamo, il concetto della vita venisse rimpinzato totalmente di natura, sarebbe pur sempre un *concetto umano* della natura, della natura quale l'uomo la conosce e la pensa, la sente e la vuole. Di contro allo svolgimento passivo della natura brutta, il concetto, quale che sia,

assume in ogni caso una funzione *liberatrice*; e appunto per questo esso può farsi veicolo di tutti i superamenti umani della realtà naturale.

Il *concetto* diventa *ideale*.

Ma il fatto morale non è compiuto, finchè al concetto della vita, qualunque esso sia, non si unisca l'effettivo impiego conforme della vita medesima. Il processo etico non è un momento di mera conoscenza, riflessione o speculazione, ma essenzialmente attività esecutiva, epigenesi, creazione.

Il *concetto* è sempre il principio animatore e regolatore, specie di *entelechia* aristotelica, ancorchè oscuramente intuita e informemente abbozzata, di un sistema morale. Il fatto morale è, però, eminentemente *azione*. Anzi diciamo senz'altro che appunto nell'azione si manifesta in modo inequivoco la vera concezione della vita, l'intimo sistema di intuizioni e di valutazioni cui una personalità obbedisce. Uomini, ad esempio, che professano in teoria l'egoismo, possono agire in fatto da assoluti altruisti, e viceversa dei sospirosi predicatori del sacrificio abbastanza spesso di determinano in pratica da perfetti egoisti. Del resto anche volgarmente l'apprezzamento morale si applica alle azioni e non alle parole, e molto si distingue tra il detto e il fatto.

Riassumendo: la vita è la materia grezza del fatto morale, ma da sè sola non lo costituisce, finchè non intervenga un *concetto* o *ideale* della vita stessa, al quale il soggetto subordini effettivamente,

scientemente e volontariamente, l'azione. Quando questo concetto o ideale insorga, ogni più piccolo momento e atteggiamento della vita può assumere, per la sua relazione con esso concetto o ideale, un profondo significato e valore etico. Quando, al contrario, si sopprimano tutte le relazioni fra un concetto, quale che sia, della vita e la vita, tutta la vita e tutti i suoi valori particolari (salute, bellezza, forza, potenza, ingegno, scienza, ecc.) perdono ogni carattere e valore morale, diventano eticamente indifferenti, o come gli Stoici esattamente dicevano, *ἀδιάφορα*. La morale è un ideale della vita in azione.

10. — Questa nostra definizione dei fatti morali è *scientifica*, perchè universale, obbiettiva, imparziale, esatta, verificabile in ogni caso.

Nè essa contempla soltanto l'esperienza morale subbiettiva, individuale. Se il modo di concepire la vita è collettivo, se cioè nell'ambito di una società domina, come nelle società primitive, una intuizione unica, tipica e immutabile della vita e un corrispondente sistema inderogabile dei modi sociali di viverla; oppure se prevalgono, come nelle società civili, talune intuizioni fondamentali, che però non tolgano alle singole personalità il libero svolgimento dei lor modi particolari del pensare e dell'agire; allora il fatto morale, nella misura stessa in cui il concetto della vita è socialmente pensato e vissuto, è un fatto sociale, e la nostra

definizione lo comprende come fatto sociale. In quanto poi la personalità possa liberamente concepire i modi della sua vita, il fatto morale diventa soggettivo, *personale*, e la nostra definizione lo comprende anche come fatto della personalità.

In ogni caso nessuna varietà, sia essa sociale o personale, della vita morale sfugge alla nostra definizione.

Le più disparate concezioni etiche, le più diverse, anzi opposte, soluzioni reali o soltanto pensabili, del problema della vita, di tutti i tempi e di tutti i popoli e di tutte le coscienze, anche singole, vi sono comprese. Non le sfuggono i più vasti e complicati sistemi filosofici, nè le azioni momentanee, in cui sia appena enunciato un particolare indirizzo cosciente e volontario del vivere e dell'agire. Comprende in una sintesi superiore tutte le possibili determinazioni persino antinomiche del bene e del male, di ciò ch'è ritenuto morale o immorale, lecito o illecito, in funzione di un concetto qualsiasi, anche rudimentale, imperfetto, fuggevole, o in funzione del sistema di concetti meglio elaborato e intessuto, intorno alla realtà umana storica, attuale e futura. Eleva infine una nuova categoria, che corrisponde esattamente allo schematismo fondamentale, costitutivo e immanicabile, di qualsiasi processo etico, comunque ne varii il particolare contenuto e indirizzo, sociale o personale.

A questa categoria nessun uomo, nessun sog-

getto che abbia raggiunto uno sviluppo mentale da consentirgli di abbracciare in una visione unitaria anche ristrettissima la propria esistenza, può sottrarsi. La morale è innanzi tutto previsione e proposito, concepimento teleologico, cioè finalistico, e auto-determinazione conforme del soggetto. Epperò agire volontariamente in conformità a un fine qualsiasi, che impegni la vita, ancorchè temporaneamente, nella sua complessa totalità, è un fatto d'ordine morale, senza eccezioni di sorta. Al giudizio morale nessuna azione, che impegni scientemente, con la vita, il senso della vita, può sfuggire. E in ciò consiste appunto *il primato della ragion pratica*, che non è da confondere con quello atrattamente razionalista definito da Kant, poichè nessun uomo cosciente di sè e del mondo può vivere senza determinare, senza scegliere, quasi ora per ora, e meglio se una volta per tutte, il proprio modo di essere; senza cioè proporsi, e in qualche modo risolvere, il problema morale. Chi ben intenda questo primato, può anzi scorgere a prima vista quanto inane sia lo sforzo di tutti gl'immoralisti e amoralisti, vecchi e nuovi, per amoralizzare la vita e collocarla al di là del bene e del male. Bisognerebbe sopprimere ogni pensiero, ogni riflessione, ogni possibilità di concettualizzare l'esperienza. Ciò ch'essi, invece, per lo più vogliono è affrancare la vita da una particolare concezione e legge morale dominante, per sostituirvene un'altra diversa od opposta. Non si può combattere la mo-

rale senza fare della morale.

11. — Se la definizione che noi abbiamo data dell'esperienza morale è esatta, e a noi tale sembra, deve bastarci non solo a riconoscere l'intero dominio della esperienza medesima, ma anche a distinguerlo da tutti gli altri, anche affini o connessi. Essa deve essere come il *luogo geometrico* dei fatti morali, in quanto li contenga tutti ed essi soltanto. Dobbiamo quindi ora esaminare se e in che modo essa valga come criterio rigoroso non solo per abbracciare tutti i fatti morali, ma anche per distinguerli da ogni altro campo affine e precisamente dai fatti *religiosi, giuridici, economici ed estetici*.

12. — Cominciamo dal confronto coi fatti religiosi. Prescindendo dalle relazioni storiche, più o meno intrinseche, tra religione e morale, notiamo che gli elementi propri e universali della esperienza religiosa sono: 1° l'idea dell'*assoluto*, concepito come una realtà positiva e trascendente e come fondamento di tutta la realtà naturale e umana, considerata questa alla sua volta come *relativa* e *subordinata* rispetto alla prima; 2° il sentimento di *dipendenza* che l'uomo sente della propria realtà e del proprio valore, rispetto all'Assoluto (Dio).

Quest'analisi si applica in special modo all'idea di Dio pienamente sviluppata, come nelle

grandi religioni monoteistiche. Dio è non solo di là da ogni relatività naturale e umana, ma è l'Ente per eccellenza, *ens realissimum*, *ens entium*, e a Dio solo non si applica alcuna limitazione nè di tempo, nè di luogo, nè di potenza, nè di perfezione. Dio solo possiede assoluta realtà e assoluto valore.

Del resto anche osservando il faticoso divenire del processo teogonico in tutte le sue fasi, noi possiamo scorgere fin nelle più rozze concezioni feticiste e politeiste, un abbozzo ancorchè informe e involuto, del futuro concepimento pieno, razionale ed etico di Dio. Che la divinità s'incorpori in un oggetto particolare o si manifesti nei fenomeni naturali, immedesimandosi con essi o governandoli, o apparisca in forme animali, considerate allora come *totem*, o in forme umane agli umani, essa è sempre un *quid* di *assoluto* e, malgrado la sua immanenza, che la rende financo visibile e tangibile, è un *quid* di misterioso, di occulto, di *praeter-* e *super-naturale*, di *trascendente* ogni altra realtà, tutta la realtà, per altro con pari rozzezza appresa e concettualizzata. Il feticcio è un *assoluto* quanto il Geova dei sacerdoti.

Quando la mente umana, progredendo in conoscenza e in vigore speculativo, può abbracciare in una sintesi universale tutto il mondo dei fenomeni come una sola *unità*, e contrapporgli l'idea di una sola entità trascendente e assoluta, allora all'unità del concetto del mondo, corrisponde l'uni-

ficazione del concetto di Dio, e la religione diventa monoteista.

I progressi dell'esperienza religiosa si compiono quindi innanzi: 1° nella determinazione degli attributi di Dio, 2° nella specificazione del rapporto reciproco fra Dio e il mondo, ma più particolarmente fra Dio e l'uomo. Il primo di questi compiti vien perseguito dalla speculazione teologica, nelle due principali vie che, come dicevano gli Scolastici, sono aperte all'intelletto umano per intendere gli attributi di Dio: la *via eminentiae*, che consiste nell'elevare al massimo grado pensabile gli attributi *noti* dell'essere (potenza, sapienza, saggezza, bontà, bellezza, ecc.); e la *via negationis*, che consiste nel pensare abolito ogni limite della realtà empirica (finito - infinito, temporaneo - eterno, dipendente - indipendente, relativo - assoluto).

Ogni qualificazione dell'assoluto è intanto affetta da una intrinseca contraddizione, poichè gli elementi concettuali adoperati son sempre tolti al mondo della relatività. Per sanare siffatta contraddizione due ipotesi sono state proposte: l'*innatismo* e la *rivelazione*. Con la prima s'immagina che l'uomo porti con sè dalla creazione l'idea di Dio, la quale supera positivamente ogni dato dell'esperienza empirica. Con la seconda si ammette che Dio si sia rivelato da sè all'umanità in un certo momento storico o che un'analogia rivelazione si ripeta e si compia progressivamente in determina-

te condizioni della subbiettività (stato di grazia). Ma nell'uno e nell'altro caso rimane il fatto che l'intelletto umano non può varcare il limite della relatività, senza cadere in antinomie insolubili, e che ogni determinazione particolare degli attributi di Dio si serve di elementi umani troppo umani.

Nei rapporti tra Dio e il mondo, sia che si parli di creazione o di emanatismo, o di immanentismo, ecc., è l'idea di Dio che segna la legge dell'essere e del divenire naturale. Anche se si pensa il mondo lasciato a se stesso, Dio può riprenderlo sotto la sua diretta soggezione, interromperne l'ordine naturale (miracoli), e quando che voglia financo annullarlo, rifonderlo periodicamente nel fuoco, come pensavano gli Stoici. Nè l'uomo, parte del creato, può in alcun modo sottrarsi alla comune dipendenza totale di ogni creatura dal suo Creatore. Dio è il principio e la fine di ogni cosa. Tutta la realtà e tutta la vita sono avviluppate indissolubilmente nelle spire del divino, e ogni fatto e ogni momento dell'accadere naturale e umano vien riferito alla comune causa delle cause; l'al di qua è concepito in funzione dell'al di là; la vita subordinata al suo destino dopo morte, legata dal principio alla fine al suo fondamento assoluto e al suo termine metempirico. Da questo incontro intimo e profondo del divino con l'umano, ogni momento della vita riceve una consacrazione che lo sublima ed eterna; poichè ogni umano valore non può più essere riguardato che *sub specie divinita-*

tis, e per lo stesso motivo vengon proiettati in un ordine assoluto e concepiti come imperituri i massimi valori che l'uomo onora in questo mondo.

Da ciò la credenza nell'eternità della vita o immortalità dell'anima, l'anelito verso una perpetua felicità (comunque variamente raffigurata, sempre alla stregua dei massimi valori onorati in questa vita); e infine la fede in una giustizia assoluta, che nell'attribuzione della felicità eterna corregga ogni ingiustizia della natura e dell'uomo. Con profondo senso i filosofi della *religione naturale del secolo XVIII* riducevano i postulati di ogni religione a tre: 1° esistenza di Dio, 2° immortalità dell'anima, 3° giudizio universale.

Or se la religione investe tutta quanta la vita umana, per il valore che le conferisce e per i valori umani che mira a consacrare assoluti ed eterni, l'incontro di essa con la morale è inevitabile.

Noi possiamo pensare in tre modi diversi le relazioni che necessariamente si stabiliscono tra la esperienza religiosa e i fatti morali: 1° che la morale debba identificarsi, confondersi colla religione, e in ogni modo dipenderne, come conseguenza da premessa; 2° o che morale e religione costituiscano due vie distinte e parallele, e possano coesistere senza disturbarci a vicenda; 3° o che infine la religione sia una formazione storica e transitoria dello spirito umano, nociva allo sviluppo autonomo e libero della personalità, sicchè tra religione e morale esista un conflitto, che debba chiui-

dersi col trionfo definitivo della morale.

La prima posizione è senza dubbio la più armonica e logica, data la premessa, quante volte, malgrado l'insufficienza della mente umana a conoscere l'assoluto e i rapporti di esso col mondo della relatività, e malgrado l'idea di Dio sia irraggiungibile anche per approssimazione da qualsiasi concetto o immagine, l'uomo senta la necessità logica e psicologica di postulare un assoluto reale di là da ogni esperienza possibile, sia invaso da un profondo senso del divino e disposto a trasferire per un atto di fede nel dominio della trascendenza, nonostante tutte le sue oscurità, le determinanti ideali e pratiche della vita.

La categoria religiosa involge allora tutta quanta la teleologia naturale e umana, empirica e metempirica, la storia e l'eternità. Dio può diventare persino il modello ideale supremo dell'uomo, come per i Pitagorei, che prescrivevano quale massima virtù l'imitazione di Dio, *ἀπολῶναι θεῷ*, o come pei Cristiani, che molti secoli dopo toglieranno a guida nelle vie della perfezione l'*imitatio Christi*.

Il divino, fondamento di tutta la realtà, diventa così la misura di tutti i valori umani e quindi anche dei valori morali. Reintegrare ogni momento della contingenza umana nell'assoluto, ecco la più alta mira concepita dall'altera mente dell'uomo, assillata dal problema di dar senso e valore incrollabili alla vita e alla morte. E questo

concepimento audace, immenso, più vasto di tutto quanto il mondo, più formidabile di tutte le potenze naturali nemiche della vita, sollecita in Platone la *fuga* (φύγη) dell'anima verso le regioni eterne, la vera patria di essa; eleva, con Aristotele, su tutti i compiti della vita mortale, quello di immunizzarsi dalla morte (ἀθανατίζειν); diventa per il cristiano la grande *promessa* di ricongiungersi, riconfondersi con Dio, oltre la morte, per l'eternità. Tutti gl'interessi umani, nessuno escluso, perdono di autonomia di fronte alla maestà del divino. Filosofia, scienza, arte, politica, economia, tutto può essere ricondotto a un comune fondamento religioso, e armonizzato nell'unità del processo di progressiva divinizzazione della vita umana. E da ciò possiamo anche argomentare la trivialità delle pretese odierne di sedare le lotte per la religiosità della vita riducendo la religione a un fatto privato e individuale, a riti che ciascuno possa compiere pacificamente per sè nello stretto ambito di una chiesuola, o in una cella, o nell'isolamento della propria coscienza.

Giunti a questo risultato, dobbiamo però osservare: 1° in punto di fatto, che l'intuizione positivamente religiosa del mondo non è la sola pensabile e pensata dall'intelletto umano; chè anzi, come più avanti vedremo, può essere non solo variamente concepita, ma persino recisamente rifiutata da atteggiamenti opposti del pensiero; laddove il problema dell'impiego cosciente e volontario

della vita, cioè il problema morale, è problema universale insopprimibile, il quale soverchia l'interpretazione religiosa o areligiosa della vita; sicchè per questo verso la categoria morale, da noi elevata, dev'essere riconosciuta più vasta di quella religiosa; 2° sotto l'aspetto razionale, che i fatti morali acquistano carattere religioso solo quando religioso diventa il concetto o ideale della vita; sicchè in questo caso non vi ha affatto *subordinazione* della morale alla religione, ma *identificazione* del problema morale col problema religioso. Non a caso, quando si spoglia la religione del suo ipotetico contenuto ontologico, di essa non resta che la sua struttura etica, e tutta la vita religiosa si riduce a una *pratica morale* (Kant).

La seconda posizione, ammettendo una specie di svolgimento parallelo e indipendente tra morale e religione, o postula un'*armonia prestabilita* fra la vita nell'ordine etico e i destini metempirici della vita stessa; o suppone che la vita possa simultaneamente obbedire a due sistemi di fini e di norme ancorchè diversi.

Nel primo caso l'*armonia prestabilita* tra l'ordine etico e l'ordine religioso si riduce alla identità della vita morale con la vita religiosamente intesa, a parte la superstruttura ideologica che può differire. Ma identità non è parallelismo.

Il vero parallelismo etico-religioso darebbe, invece, per possibile che la vita sottostia ora per ora a determinanti intrinsecamente diverse, le quali

si ignorino a vicenda, come due sfere che muovendosi a contatto si tocchino sempre in un punto solo (i singoli momenti della vita) senza compenetrarsi mai; ammette in altri termini che del problema della vita si possano dare, momento per momento, due soluzioni indipendenti, l'una religiosa, l'altra morale. Ma la vita è una unità, che non può disintegrarsi per obbedire nell'unità di tempo a sistemi teleologici eterogenei ed eteronomi, e persino, eventualmente, repugnanti fra loro. « Chi non è con me è contro di me », sentenziava Gesù, ed in verità non si può essere a un tempo con e senza un dato sistema di valori, di fini, di leggi. La vita, come vedremo meglio in seguito, deve continuamente scegliere, e per ogni scelta *inclusio unius est exclusio alterius*. La seconda posizione, intrinsecamente irrazionale e insostenibile, non può essere adunque che quella degli *indifferenti* in materia religiosa, i quali però riconoscono esplicitamente la necessità di una morale, sicchè alla fin fine riducono a *un solo il sistema* dei valori dominanti sulla vita.

Più schietta è la terza posizione, che enuncia l'esistenza di un conflitto necessario, radicale fra religione ed etica. È antichissima la lotta contro la religione, come quella che riempie l'animo umano di paure nocive allo sviluppo pieno e libero della personalità. Dai Sofisti ad Epicuro, a Lucrezio fu detto quanto si poteva dire di più audace per svincolare l'animo umano dal sentimento di dipenden-

za verso il divino. Nei tempi moderni la teoria Comtiana dei tre stati (il teologico, il metafisico e il positivo), attraverso i quali si compirebbe tutta la evoluzione dello spirito umano, assegna alla religione, storicamente intesa, l'infimo grado nelle concezioni del mondo e della vita. Oggi non pochi ritengono col Comte, e non soltanto i materialisti, perchè vi si sono associati gli Hegeliani e gl'idealisti assoluti, che la religione sia come una specie di prima dentizione, che si debba perdere, chi voglia entrare nell'età della piena maturità spirituale. Essi pensano infatti, che la morale basti a se stessa e possa da sola disciplinare la vita, e anche appagare le più alte aspirazioni dell'animo umano. E si fondano per lo più sopra un concetto soltanto naturalistico della vita umana, secondo il quale questa rientrerebbe per intero nell'immenso regno della fenomenologia biologica, nè possiederebbe attributi diversi da quelli di ogni altro essere che nasce, vive e muore. Per entro al naturalismo etico sono poi concepibili e sono state concepite molteplici varietà di esistenza individuale e collettiva senza tuttavia assegnarle alcun fondamento assoluto e alcun termine metempirico. Tutta la vita umana, personale e sociale, si esaurirebbe nello *storia naturale* dell'umanità.

Dichiariamo subito ch'è vano voler costringere la mente umana a rinunciare a una categoria così fondamentale come quella dell'assoluto, intimamente connessa coll'intera struttura logico-catego-

rica (1); e ch'è altrettanto vano negare alla mente e al cuore dell'uomo il diritto di riempire quella categorica coll'idea di Dio, nella quale l'assoluta realtà compendia anche l'assoluto valore: idea quant'altra mai ordinatrice e consolante. D'altronde quelli che combattono il divino, spesso non si oppongono se non ai modi storici, tradizionali di concepirlo, ed applicano, per reazione, a un qualche ideale empirico la profonda religiosità dell'animo loro. Abolita la religione di Dio, il Comte stesso si adoperava a istituire la religione dell'Uomo, altri vi sostituisce la religione della Patria, della famiglia, dello Stato, ecc. Ma se la categoria dell'assoluto è insopprimibile, d'altro lato non è meno vero che a volte (forse a periodi ricorrenti) l'anelito intrinsecamente inappagabile verso l'assoluto si stanchi e che la relatività naturale con le sue seduzioni prossime riprenda il possesso dell'animo umano. Queste alternative esprimono tendenze profondamente antinomiche, capaci di dividere l'uomo dall'uomo e financo da se stesso, sbattuto fra la necessità logica dell'evidenza e della certezza, e il bisogno psicologico di risolvere ogni dubbio in una fede; ora attratto da un tipo puramente animale di vita ingenua e gioconda, ora sospinto verso la santità spirituale che innalzi fin col dolore e col sacrificio a una realtà superiore.

Questi contrasti fra la vita che obbedisca sol-

(1) V. *Idee e concetti* - L'idea di Dio nel vol. II.

tanto agl'imperativi categorici della natura, e la vita che si subordini agl'imperativi ipotetici di un ideale trascendente, sono forse inesauribili e daranno luogo ad adattamenti e sviluppi sempre più complessi della personalità. Essi formano la più grande varietà e ricchezza delle manifestazioni della vita umana, varietà e ricchezza che, come ognuno può constatare, tende a moltiplicarsi, piuttosto che a scomparire.

Stando così le cose, noi dobbiamo inferirne che la varietà delle soluzioni *etiche del problema* della vita è più grande delle soluzioni positivamente *religiose*, anzi per essere più precisi, *etico-religiose*, del problema stesso, vale a dire delle soluzioni del primo tipo.

Si può, è vero, obbiettare che le soluzioni etiche areligiose o anti-religiose (per esempio, del secondo e del terzo tipo) sono pur sempre soluzioni, sebbene negative, del problema religioso della vita; sicchè il problema religioso, anche se negativamente risolto, avrebbe in ogni caso la medesima estensione del problema della vita, e quindi anche del problema morale, che coincide anch'esso per l'appunto col problema della vita. Due grandezze eguali a una terza sono eguali fra loro. Ma pure una differenza c'è: mentre la soluzione del problema religioso può essere negativa, quella del problema morale è positiva sempre. Infatti, o la soluzione del problema della vita, nella sua unità e integrità, è positivamente

te religiosa e allora contiene anche, come abbiamo visto, una soluzione etica pure positiva; o è negativa in senso religioso, ma è in ogni caso positiva nel senso etico. Per questo noi ci confermiamo nel pensiero che la nostra definizione dell'esperienza morale: «l'impiego cosciente e volontario della vita in funzione di un concetto o ideale di essa» contempli tutta quanta l'immensa varietà delle soluzioni positive del problema della vita, cominciando da quelle etico-religiose, e venendo via via a tutte le altre soluzioni eticamente positive e religiosamente negative, siano del secondo tipo, come quando si prescinda nella vita morale da ogni riflesso religioso; e siano del terzo, come quando si respinga ogni determinante religiosa della vita e non si riconosca altro ordine legittimo che quello meramente etico.

In ogni caso la categoria morale da noi formulata conserva la sua autonomia e il suo primato rispetto alla religiosa; perchè o il problema morale s'identifica con quello della religione, e ciò per effetto della specificazione dell'ideale della vita in senso religioso; oppure il problema morale si distacca dalle pregiudiziali e dai postulati propri della religione; o infine, si contrappone ad essa, e in questi due ultimi casi l'autonomia sua è ancora più evidente. Or una tale autonomia non sarebbe possibile una volta, se non esistesse intrinsecamente sempre.

13. — Evidenti a tutti sono le connessioni fra *morale* e *diritto*.

Prescindendo anche qui dalle vicende storiche ed esaminando quelle connessioni nei loro termini intrinseci e universali, notiamo: 1° che l'ordine etico e l'ordine giuridico hanno in comune una certa somma di comandi; 2° che il diritto non comanda mai nulla che contraddica alla morale sociale prevalente e coeva all'emanazione del diritto stesso; 3° che il diritto inerisce in un sempre più vasto ordine morale sociale e non solo lo conferma, ma lo richiama e invoca per la propria integrazione e applicazione.

Sul primo punto soggiungiamo che non vi ha solo concordanza, ma identità fra certi comandi morali e gli omologhi comandi giuridici; esempio: non ammazzare, non rubare, non nuocere ad alcuno, dare a ciascuno il suo, ecc...

Sul secondo punto osserviamo, che quando vi ha contrasto fra la coscienza morale sociale e il diritto vigente, ciò dipende dal fatto che quella coscienza ha compiuto un'evoluzione, mentre il diritto è rimasto in equazione con lo stadio anteriore della moralità. In tali casi, la riforma del diritto ne ristabilisce l'equazione con la nuova coscienza morale sociale, la qual cosa conferma che il diritto non può alla lunga contravvenire ai principi morali sociali prevalenti nel tempo in cui il diritto stesso viene applicato.

Sull' terzo punto, infine, osserviamo che l'ordine etico è immensamente più ampio e complesso di quello giuridico, e che quest'ultimo, mentre si restringe a uno schematismo assai più semplice e al tempo stesso più rigido, si riferisce, per la sua integrazione, di continuo, in modo tacito o espresso, all'ordine etico socialmente dominante. Quando la legge non riconosce validità ai contratti contro l'ordine pubblico e il buon costume, colpisce di nullità i patti immorali, pretende che la buona fede presieda alla stipulazione e all'esecuzione dei contratti e revoca i consensi estorti con violenza o carpirli con dolo; quando propone il *buon padre di famiglia* a modello per la gestione dell'altrui sostanza, e limita o toglie la capacità giuridica ai dissipatori della propria, ammette l'*actio ingratitudinis* e stabilisce i casi d'*indegnità* a succedere; quando si dispensa dallo statuire in materia per la quale espressamente riconosce validi gli usi e le consuetudini locali o generali; quando comanda che si penetri nelle coscienze e si approfondisca l'esame psicologico più delicato per decidere dell'imputabilità e per misurare i gradi della responsabilità; quando, ancora, colpisce talune categorie di condannati, oltre che con pene restrittive della libertà, con l'interdizione dai pubblici uffici, con l'interdizione legale, con la privazione dell'autorità maritale, della patria potestà, della capacità di testare, ecc.; allora la legge non opera da sola, ma riconosce esplicitamente che oltre il

proprio comando v'è tutto un ordine morale obbiettivo ch'essa è chiamata a tutelare e dal quale riceve il proprio complemento necessario, l'integrazione delle proprie categorie. Ogni più precisa specificazione, interpretazione e applicazione del comando giuridico si compie in seno alla trama più vasta, ricca, complessa e sottile dell'ordine etico dominante.

Or mentre si ammette generalmente, che *morale* e *diritto* abbiano un *comune* fondamento *razionale* nel concetto di *legge*, e *psicologico* nel sentimento di *obbligazione*, si è creduto di trovare la differenza tra il comando etico e quello giuridico nella distinzione kantiana fra *moralità* e *legalità*. La prima implicherebbe concordanza delle intime determinanti dell'azione con lo spirito della legge morale, la seconda si contenterebbe della sola conformità esteriore dell'azione con i modi socialmente prescritti. Il teatro della moralità sarebbe più propriamente la coscienza, la personalità; il diritto comanderebbe i modi reputati necessari della vita di relazione.

Questa distinzione, per quanto sembri chiara e precisa, non corrisponde in tutto alla realtà. Ammesso che la morale domini nelle coscienze, estende pur essa i propri comandi su tutta quanta la vita di relazione; e ammesso che il diritto possa contentarsi della semplice obbedienza e conformità esteriore delle azioni rispetto alla legge, non è men vero che la valutazione giuridica tenta di penetrare

a sua volta anche negli stati interiori delle coscienze per trarne criterio e misura nelle applicazioni sue.

Dobbiamo perciò riconoscere che morale e diritto si muovono sopra un medesimo terreno: la *vita*, nei suoi valori sì personali che sociali; e differiscono solo sotto alcuni aspetti, che diremo *formali* e *sostanziali*. Sotto l'aspetto *formale*, ch'è però, come presto vedremo, dipendente da quello sostanziale, morale e diritto differiscono: a) per l'autorità da cui emanano, b) per le sanzioni di cui sono muniti.

La morale è un fatto della società e delle libere personalità, il diritto, anche se alle origini è fuso insieme col costume, diventa sempre più una funzione eminente dello Stato.

La morale è anzitutto una formazione tradizionale, impersonale, anonima, delle società storiche, una creazione della coscienza collettiva, un sistema normativo socialmente pensato e vissuto, che si regge sulla *communis opinio*, sul consenso universale, spontaneo e riflesso. Di conseguenza le sanzioni da cui la morale sociale è assistita sono in primo luogo l'approvazione e la riprovazione pubblica.

La società da cui questa morale emana, è alla sua volta un prodotto naturale e storico di quel profondo *istinto gregario*, per cui l'uomo non vive se non con suoi simili; essa è un aggregato umano che si accresce, sviluppa, differenzia, obbedendo ai

più diversi fattori biologici, etnici, demopsichici, economici, ideali, ecc. A misura poi che la personalità conquista una sua autonomia spirituale, il processo morale s'interiorizza anche, e diventa fatto della personalità, sia per la nuova autorità che comanda, la propria coscienza, sia per le nuove sanzioni interiori che ai comandi morali si aggiungono: la propria approvazione o riprovazione.

Il diritto, invece, è un sistema di norme positive, certe, formalmente determinate e promulgate, le quali emanano dallo Stato ⁽¹⁾, e dallo Stato non solo vengono dichiarate, ma ricevono le sanzioni civili e penali, che le avvalorano e impongono. Lo Stato è l'organizzazione politica della società, un'organizzazione la quale consiste, in un rapporto di subordinazione assoluta di tutti i membri della collettività, indistintamente, verso un'autorità sovrana, che impersona l'idea del tutto sociale; detiene l'imperium o diritto eminente di comandare a titolo universale e impersonale senza eccezione possibile; tutela e promuove gl'interessi della collettività universalmente considerati ⁽²⁾.

(1) Qui prescindiamo, come avvertimmo, dalle variazioni storiche, e quindi tacciamo di quelle epoche più remote in cui un unico sistema normativo, il costume, conteneva tutti i comandi sociali, che di poi si differenzieranno in comandi religiosi, etici, giuridici, ecc. Inoltre ci riferiamo a un sistema giuridico completamente evoluto, il quale, se pure lascia sussistere comandi sociali con effetti giuridici, è nel suo precipuo fondamento e nel suo massimo sviluppo una creazione eminente dello Stato. Per maggiori precisazioni su tutta questa parte v. la mia *Filosofia del diritto* (vol. VIII), Milano, Bocca, 1941-XX.

(2) Anche qui prescindiamo dalle vicende storiche. Tuttavia osserviamo che la nostra definizione dello Stato si regge

Lo Stato è più e meno della società. Più, perchè non solo abbraccia tutta la società, ma vi gode di un potere assoluto, di una facoltà d'imperio sovrana, sicchè i suoi imperativi sono tutti categorici e perentori. Alla sua volta la società è più dello Stato, perchè pur entro la ferrea e inecceutuabile disciplina politica e giuridica, che fa capo allo Stato, essa conserva una sua particolare autonomia nello sviluppo delle libere attività spirituali e delle attività pratiche che non contravvengano a un preciso comando dello Stato. La funzione dello Stato è universale, ma schematica, tuttavia, entro le ristrette fila del suo schematismo, sovrana e ineccepibile. La funzione della società è più intimamente soggettivata, quindi più penetrante, più ricca di determinanti e necessariamente più varia; tuttavia sprovvista di poteri coercitivi che non procedano dai convincimenti personali e dalla pubblica opinione.

L'anzidetto ci prepara a intendere meglio le differenze *sostanziali* fra morale e diritto. Abbiamo accennato che questi due sistemi normativi hanno una certa somma di comandi comuni, ma che l'or-

anche se i poteri dello Stato si concentrino nelle mani di un solo, come nei regimi personali, o siano monopolizzati da un patriziato, come negli stati oligarchici, nelle repubbliche aristocratiche ecc... Il monopolio del potere, dell'imperium, non si giustifica nè alla lunga si detiene, se non a condizione che l'investito della sovranità faccia propria l'idea del tutto e s'ispiri alla tutela degl'interessi generali, impersonalmente riguardati. Questa tutela non si applica infatti a interessi individuali se non alla condizione che nel caso di un individuo sia implicato un principio d'interesse universale,

dine giuridico è più ristretto, più semplice e più rigido dell'ordine morale. Ciò vuol dire che il diritto non si sovrappone alla morale sociale, come un ordine eterogeneo ed eteronomo, ma ch'è come una frazione dell'ordine morale sociale, assunto nella sfera di comando dello Stato, da questo esattamente formulato, chiaramente promulgato e munito di sanzioni. Guardando più attentamente in questi rapporti, troveremo che solo i comandi etici accettati (o accettabili) dalla coscienza sociale come *necessari* e *universali* vengono tradotti dallo Stato in altrettante norme giuridiche e ricevono il suggello della sua autorità sovrana e assoluta. La casistica del diritto si viene sempre più estendendo, raffinando e specificando, a misura che prevalgono socialmente principi etici di più in più precisi e categorici; malgrado ciò la trama dei comandi giuridici si irrigidirà sempre nello schema astratto dei soli possibili modi uniformi e universali, che la coscienza sociale è disposta a riconoscere come necessari. Per entro a questo schema dell'ordine giuridico rimane tutta l'indeterminata e indeterminabile varietà della casistica morale ch'è più sottile e penetrante di qualsiasi comando del diritto, ma anche più opinabile, più soggetta alle varie valutazioni sociali e personali. Evvi, per esempio, una probità morale incomparabilmente più fine e delicata della probità giuridica; e si danno modalità di vita, impieghi delle nostre facoltà, che incorrono nella riprovazione sociale, pur non con-

travvenendo ad alcun divieto delle leggi positive dello Stato. *Non omne quod licet honestum est*, dicevano infatti con profonda ragione i giureconsulti romani.

Vedremo in seguito quali comandi etici siano di tal natura da diventare universali e necessari per la comune coscienza sociale, e quindi traducibili dallo Stato in norme giuridiche, e quali no. Qui vogliamo ancora rilevare che in virtù dell'autonomia morale, la società e la personalità non sono che apparentemente e relativamente *passive* di fronte all'ordine giuridico. Anzitutto il comando giuridico, appunto perchè schematico e universale, non tocca in concreto, la libertà interiore, tanto vero che il diritto può minacciare pene a chi viola i suoi comandi, ma non può ottenere mai perentoriamente e direttamente azioni e omissioni. Inoltre, è sempre l'etica sociale, in ciò ch'essa ha elaborato di necessario e universale, che si traduce nel diritto, il quale non fa che promulgare in un ordine categorico, assoluto, ineccezzuabile certi comandi morali; ma allora la coscienza morale, sì sociale che personale, può guardare ai comandi giuridici come a comandi suoi propri, e non come a precetti arbitrariamente sovrapposti da un'autorità estrinseca. Stato e diritto compiono una funzione eminentemente etica.

Ancora: oltre allo schema uniforme e rigido delle norme etico-giuridiche, riconosciute e proclamate necessarie e universali, rimane intatta la

autonomia dell'attività spirituale e pratica, dalla quale, salve restando le conquiste del diritto, potranno eventualmente emergere nuovi adattamenti sociali e personali, nuove determinanti del progresso etico-giuridico, nuovi e più liberi e garantiti esperimenti di vita.

Di fronte all'ordine giuridico dichiarato e tutelato dallo Stato con tutto il vigore assertivo dei suoi diversi poteri (legislativo, giudiziario, esecutivo), la coscienza morale non ha, è vero, altra libertà che di accettarlo come proprio, o non accettarlo, incorrendo, in questo secondo caso, nelle previste sanzioni. Ma di qua dall'ordine giuridico non violato, e anch'esso in continuo divenire, si dispiega il dominio della più ampia libertà morale, di una libertà che rimane positiva in ogni sua direzione, e che ha dinanzi a sè non una sola alternativa, quale quella che il diritto offre, ma innumerevoli alternative, create dallo stesso sviluppo autonomo dell'attività sociale e personale.

E qui torna a rifulgere il primato della categoria morale da noi elevata, anche in confronto al diritto: in primo luogo perchè il diritto è una funzione dell'etica sociale, alla cui fonte attinge i comandi accettati o accettabili dalla comune coscienza come necessari e universali: il diritto non fa che renderli assoluti e inderogabili per tutti. In secondo luogo perchè il problema morale, come quello che *decide dell'ideale cui subordinare l'impiego cosciente e volontario della vita*, è eminente-

temente un problema di scelta, che non suppone la sola alternativa giuridica della conformità o non conformità dell'azione a un certo ordine normativo obbiettivamente dato, ma le più ricche e varie alternative, liberamente pensabili e attuabili, e positive tutte, nelle quali si svolge il tentativo di superare ogni dipendenza estrinseca e di attuare un ordine ideale, autonomo, epperò essenzialmente nuovo rispetto allo stato di fatto comunque esistente.

14. — Il problema della vita, prima che problema morale, è problema di sussistenza e quindi di *economia*. Da ciò il prodigioso sviluppo tecnico dell'attività economica mondiale, diretta a sottomettere la natura ai bisogni dell'uomo e ad assicurare ai popoli le fonti della ricchezza. «Primum vivere...», a questo principio sembra ispirarsi, come a un *a priori*, l'incremento continuo e generale dell'attività economica, la quale, svincolando l'uomo dalla pressione immediata e schiacciante dei bisogni elementari, gli garantisce le condizioni di una più libera e sicura esistenza.

Or, finchè si tratti di quel minimo di beni indispensabili alla sussistenza dei popoli, il processo economico conserva questo carattere, diciamo così, aprioristico, rispetto a tutti gli altri fatti dell'ordine politico, giuridico e sociale, nel più ampio significato. Il rapporto, per esempio, fra popolazione e territorio è uno dei precipui fattori della storia

politica di tutti i tempi. Quando però il limite dei bisogni elementari è superato, non è più il semplice fatto del *vivere* che sprona l'attività economica alle sue più ardue intraprese e conquiste, ma il proposito di *ben vivere*, cioè una *scelta*. Qui avviene necessariamente l'incontro fra il fatto economico ed il problema morale, ch'è il problema più vasto e comprensivo del *come vivere*.

Vi hanno di coloro (oggi non più tanti) che mettono a base della spiegazione di tutta l'evoluzione sociale, anche spirituale (religiosa, etica, artistica) il fattore economico (materialismo storico); e si compiacciono di rilevare come la pressione dei bisogni, anche se oscuramente avvertita, determini certi atteggiamenti e travestimenti utili della coscienza e della mentalità, trasformazioni appropriate degl'istituti politici e sociali, avvenimenti storici complessi e grandiosi, anche sotto l'aspetto ideologico e morale. E non vi ha dubbio che spesso colgono nel segno, massime nella interpretazione dei fenomeni di masse o di grandi medie sociali, poichè le collettività sono eminentemente utilitarie e squisitamente sensibili ai problemi della sussistenza. Se l'individuo può essere altruista, le grandi unità sociali debbono essere egoiste, lottare ad oltranza per la propria conservazione e pel proprio benessere, contendersi i territori, i mari, le grandi vie di comunicazione, cercare di vincere nella concorrenza vitale mondiale.

Ma anche quando si volesse interpretare tutta

quanta l'evoluzione dell'umanità alla stregua di motivi economici, non si dovrebbe trascurare che nel proposito di garantire le più sicure e generose basi della sussistenza non per singoli individui, ma per generazioni di generazioni, opera indiscutibilmente un profondo motivo etico. Certo, quando le basi della vita sono compromesse, può avvenire un riassorbimento delle tendenze spirituali più pure e disinteressate, e un reimpiego di tutte le energie disponibili in servizio degli scopi economici più impellenti e immediati. Ma è un contraddire a tutta l'opera grandiosa del progresso politico e tecnico dell'economia, voler negare che esso miri ad assicurare, non la vita materiale soltanto, ma il più libero e ricco e vario svolgimento spirituale. Non la spiritualità serve all'economia, ma l'economia alla spiritualità. E basti considerare per convincersene, che esistono ideali religiosi, etici ed estetici che trascendono qualsiasi ragguaglio di utilità economica e possono svilupparsi illimitatamente sopra un minimo di sufficienza dei beni indispensabili alla vita.

In altro modo noi possiamo del resto convincerci della permanente e intrinseca autonomia dell'evoluzione spirituale di fronte al fattore economico, senza del resto pretendere di esaurire in una sola formula lo schema dell'intricatissimo problema del divenire umano, che ha progressi e regressi, e obbedisce a mille fattori, anche contingenti noti e ignoti, di ordine naturale e storico.

La tecnica economica è una funzione di due variabili: bisogni e ricchezza. I bisogni si ordinano, come è noto, in una scala secondo il loro grado di necessità; la ricchezza ha, nelle sue diverse unità, un differente valore, massimo nella misura che corrisponde ai bisogni reputati necessari, e via via decrescente quando eccede questa relazione. È questa la legge dell'*utilità marginale* o *finale*, la quale dice che l'apprezzamento delle singole unità dei beni (sì nella loro totalità, e sì nelle diverse loro categorie), fino al limite della necessità (reale o presunta) è determinato, fisso, assoluto; mentre da questo limite in poi l'apprezzamento delle unità superflue diventa di più in più libero, variabile e perfino arbitrario e capriccioso. Or il ragguaglio della quantità di ricchezza disponibile con la quantità e qualità dei bisogni ch'essa è in grado di soddisfare determina il *tenor di vita*. Questo semplicissimo schema ci dice che quanto più grande è la quantità e la pressione dei bisogni avvertiti come necessari, tanto più forte è la spinta ad aumentare la ricchezza occorrente a soddisfarli, e tanto più in definitiva si eleva il tenore di vita. Noi assistiamo per esempio, nell'età nostra a un continuo miglioramento del tenor di vita delle classe lavoratrici, le quali reclamano il diritto di partecipare in misura sempre più larga ai benefici della civiltà (aggiungendo, in altri termini, sempre nuovi gradini alla scala dei loro bisogni), e impongono pure un continuo impinguamento del cosiddetto fondo-salari.

La lotta si impernia dunque sul loro diritto al *benessere*, cioè sul loro diritto non solo a vivere, ma a *ben vivere*, e in questo senso è stato giustamente detto che *la questione sociale è una questione morale*.

Ma che cosa vuol significare questo modificarsi e innalzarsi della scala dei bisogni? Chi determina la quantità e qualità e gerarchia dei bisogni avvertiti come necessari, se non il modo d'intendere e di volere la vita, se non il concetto o ideale, che noi ci facciamo di essa? Sol che vari la concezione fondamentale della vita, e tutto il sistema delle valutazioni economiche n'è sconvolto da cima a fondo, o anche, talvolta, completamente rovesciato. Si pensi, per esempio, al prevalere di vocazioni ascetiche, alle missioni eroiche, disinteressate, ecc. La scienza economica per giungere a una relativa costanza nelle sue formule e leggi, ha dovuto postulare un soggetto-tipo che non cambi, un *homo oeconomicus*, concepito come un perfetto egoista e un infallibile calcolatore di utilità. Questo concetto non ha tutt'al più che un significato statistico, perchè non si applica che a grandissime medie, nelle quali le differenze individuali si elidono. Ma se noi vogliamo conoscere la vera relazione tra economia e spiritualità, non possiamo in alcun modo prescindere dal fattore soggettivo; e allora l'io con tutte le sue intime idealità e aspirazioni riprende intero il sopravvento sulle dipendenze obbiettive, anche economiche, della vita, e finisce coll'impor-

re ad esse la sua propria legge. Nè vale obbiettare che, se le basi economiche della vita sono in forse, l'egoismo può risorgere anche nell'asceta più puro. Un minimo di economia è certo la immancabile concessione che deve fare al naturalismo qualsiasi indirizzo morale o religioso, persino ascetico, che si proponga il perfezionamento, e non il suicidio. E bene a ragione Aristotele introduceva fra le condizioni della saggezza un *quantum di beni indispensabili* a vivere. Anche un San Francesco deve fare concessioni all'economia dei beni, se non vuol negare qualsiasi valore al divino dono della vita e qualsiasi base di fatto all'adempimento dei compiti divini di essa. Ma in generale deve dirsi che anche in questa relazione tra un minimo di beni reputati necessari alla vita e tutti gli altri valori umani opera un giudizio etico fondamentale: che la vita è degna d'esser vissuta; che essa ha un valore-base, del quale nessun altro ordine di valori può fare a meno. In termini ancora più generali trattasi poi di sapere se, superato il limite della più stretta dipendenza dalle condizioni materiali ed elementari del vivere, nel passaggio dal fatto della vita circoscritta nei più stretti termini biologici, alla possibilità di vivere secondo un concetto o ideale della vita, questo concetto o ideale possa divenire determinante e regolativo dell'attività economica, o ne dipenda a sua volta e in ogni caso. Questa è la vera questione. A noi sembra che lo stesso prodigioso sviluppo dell'economia mondiale sia guidato da una

profonda intuizione di carattere *etico*. È il *naturalismo etico* che trionfa nelle grandi masse e medie sociali delle società borghesi; esso costituisce principalmente l'etica delle moderne collettività, e giustifica, secondo i casi, la politica dell'egoismo o quella della solidarietà (ch'è poi una specie di egoismo ben inteso). Per altro il massimo sviluppo dell'attività economica non contraddice neppure agl'indirizzi della spiritualità disinteressata. Infatti la povertà che l'asceta vuole è una povertà *elettiva*, che suppone la ricchezza, e consiste in un tirocinio di inibizioni e rinunzie, le quali non avrebbero alcun senso e valore, se la ricchezza non esistesse. Cosicchè la povertà elettiva non ha niente a che fare colla povertà imposta dalle circostanze.

Se la determinante più profonda dell'evoluzione economica non fosse di genere etico, non sarebbe spiegabile come un'intuizione etica possa intervenire da sola a sconvolgere le tavole dei valori economici e ad abbassare per es. oggi all'ipogeo del valore beni che stavano ieri all'apogeo. Questa facoltà di guidare, misurare e rivalutare le valutazioni economiche in sede di giudizio morale, alla stregua cioè di un concetto o ideale, quale che sia, della vita, non è occasionale, capricciosamente e saltuariamente esercitabile, ma denota già l'inerenza continua e intrinseca di un principio etico nelle valutazioni economiche stesse. Il che ci porta a riaffermare anche di fronte alle determinanti economiche del problema della vita l'autonomia e il pri-

mato della *categoria morale*.

15. — Fra tutte le forme di attività spirituale una ve n'ha che pretende a una completa indipendenza rispetto alla morale: l'*arte*. Malgrado i tentativi quasi di continuo rifatti d'imporre all'ispirazione artistica una guida o un freno morale, l'arte ha sempre rotto vittoriosamente tutti i vincoli e riaffermato il suo diritto alla più sconfinata libertà.

Noi diremo dell'arte sotto due aspetti, nei quali può essere principalmente risguardata: dell'arte in senso *tecnico* (*τέχνη*), cioè in quanto *espressione*, e dell'arte quale funzione soggettiva che si pone da sè il proprio oggetto, cioè dell'arte *invenzione*, *creazione* di valori umani originali.

In quanto espressione l'arte è un linguaggio che comunica in modo integrale le esperienze più soggettive, massimamente concrete e individuate. L'individuale è ineffabile, diceva già Aristotele; ma lo è per la via dei *concetti*, perchè questi non colgono che i modi costanti e universali, e lo è anche per la via delle *sensazioni*, perchè queste sono indefinibili e incomunicabili. Eppure l'arte esprime appunto l'ineffabile, e precisamente l'individuale, con tutte le sue determinazioni più proprie e caratteristiche; essa compie il miracolo di rendere conoscibili per l'universale delle coscienze le esperienze più riccamente concrete e più intimamente proprie di un soggetto.

Come può riuscire a ciò? Bisogna osservare che oggetto dell'arte non è il *reale* obbiettivamente dato, ma il reale sentito, vissuto, *valutato* da un soggetto. *L'arte esprime valori*; cioè i valori che le esperienze assumono in una particolare soggettività. E siccome ogni valore non si pone mai da solo, ma in tutto un sistema di valori massimamente concreto e determinato; ne consegue che basta esprimere un valore particolare perchè questo rifletta in sè e riveli da sè tutto il sistema di esperienze e di valutazioni al quale appartiene, e cioè tutto un mondo interiore, tutto un complesso massimamente caratterizzato di vita soggettiva, che sarebbe stato altrimenti inesprimibile. In tal modo, mentre il concetto è l'espressione più economica e completa di quanto vi ha di universale nelle esperienze, l'arte è la descrizione più economica e nello stesso tempo completa e perfetta, delle esperienze soggettive nella loro più concreta individuazione. Attraverso un monosillabo, un gesto, una linea passa tutto un mondo di valori umani. È col più semplice veicolo che l'arte percorre la via prodigiosa dalla più intima soggettività alla più vasta e perenne universalità.

Veduta sotto questo aspetto l'arte ha una funzione, diremo così, *tecnica*, indipendente dal suo particolare contenuto; e il bello e il brutto coincidono con l'efficacia o inefficacia del processo espressivo, cioè con la maggiore o minore attitudine di esso a propagare dei valori, quali che siano, a

proiettarli dal profondo di una coscienza sullo schermo sociale del linguaggio poetico e artistico.

Ma il fatto dell'arte è ancora più complesso. L'arte esprime *valori*, e i valori sono una equazione e creazione della personalità, epperò l'arte è espressione di una creazione personale; anzi è creazione prima che espressione.

Valutare è creare, perchè la coscienza che valuta non si limita ad apprendere il reale, ma lo trasfigura in modo personalissimo e originale; essa rifà il mondo e dà vita a un proprio mondo; sicchè nei valori umani sorgono modi dell'essere che non esistevano. In un sistema di valori l'uomo continua l'opera della natura in senso specificamente umano.

Sicchè nell'attività artistica la funzione fondamentale non è tanto l'esprimere, quanto l'ideare, concepire nuovi valori, creare. E le creazioni dell'arte, non essendo legate nè a particolari corrispondenze obbiettive, nè a determinate mire pratiche, sono eminentemente libere, obbediscono alla propria legge soltanto. Svincolata da ogni dipendenza obbiettiva, sia causale, sia finale, l'arte si slancia nei liberi campi della finzione e dell'invenzione e può arricchire all'infinito il mondo dello spirito di nuovi modi dell'essere affatto suoi. La *subcoscienza della favola* e l'*inattualità dell'interesse* che ella suscita, al di fuori di tutte le relazioni pratiche nelle quali il soggetto effettivamente vive, sono le condizioni che rendono possibile l'indefinita e inesauribile varietà e ricchezza delle creazioni del-

l'arte e delle esperienze ch'ella suscita. Specialmente quando l'arte prende a soggetto la vita umana, allora le modalità di questa vengono liberamente concepite, idealizzate, apprezzate, rifatte, sicchè la vita n'esce trasfigurata e assume una inesauribile ricchezza di aspetti, di valori originali, imprevedibili. Il mondo della natura è superato; le catene della dipendenza dello spirito dal mondo obbiettivo sono spezzate, e lo spirito crea a se stesso nuove realtà, nuovi mondi essenzialmente, esclusivamente umani.

Il *disinteresse* della contemplazione poetica e artistica, di cui tanto si è discusso, dopo quanto ne dissero Kant e Schopenhauer, non è un vero stato di disinteresse se non dal lato rovescio solamente; in quanto cioè manchi un espresso riferimento tra la contemplazione estetica e le relazioni pratiche e attuali di vita in cui il soggetto si trova. Infatti tale contemplazione in virtù della *subcoscienza della favola*, che accompagna le creazioni della poesia e dell'arte, opera un *distacco psicologico* del soggetto dalle sue relazioni immediate, rispetto alle quali gli fa avvertire un particolare senso di distanza, nel momento stesso che lo trasferisce con tutta la sensibilità intatta tra motivi d'*interesse inattuale*. Or questo non è che l'effetto della finzione. Ma nella esperienza suscitata dall'opera di poesia e d'arte lo stato contemplativo è tutt'altro che *disinteressato*; tanto vero che ci commoviamo, ci appassioniamo, sentiamo piacere, dolore, simpa-

tie, avversioni, ecc... viviamo, in una parola, della favola *come se fosse realtà*.

Questo processo ci fa intanto conoscere nel modo più evidente la *funzione etica dell'arte*, non come un fatto accidentale, che possa esserci o non esserci, ma come un momento essenziale, immanente e costitutivo dell'arte stessa. Sia pure libera l'arte, quanto più, nelle sue invenzioni e creazioni. Innanzi tutto è impossibile concepire che queste rimangano senza effetto sulla vita e che l'effetto possa sottrarsi a una rivalutazione morale. Ma poi: che altro è questa libertà che l'artista reclama ed esercita, se non una libertà di *genere etico*? Non è appunto la libertà di scegliersi un modo tutto proprio, estremamente soggettivo e personale, d'immaginare e idealizzare la vita? L'artista che crea, ancorchè nel solo regno della favola, nuove possibilità di vita umana, non dà nel tempo stesso, implicitamente, ne abbia o no consapevolezza, una sua particolare soluzione del problema della vita, cioè del problema morale?

Affrancarsi, anche nelle sole vie dell'arte, dalle forme tradizionali, comunemente accettate, del vivere, è compiere in ogni modo una *rivolta morale*. Socializzare mediante l'espressione poetica quei nuovi valori di vita che l'artista sentì e amò, ancorchè nella sua più intima soggettività, è compiere in ogni modo una *propaganda morale*. Sono pertanto pienamente giustificate le preoccupazioni etiche che le nuove tendenze d'arte hanno in ogni

tempo suscitate. Con tali tendenze, prima ancora che nella riflessione teorica e nell'attività pratica, si sono enunciati nuovi ideali di vita, si sono rivelate nuove aspirazioni umane. Attraverso l'opera di poesia e d'arte può compiersi la massima integrazione o la massima disintegrazione sociale rispetto ai valori storici e comunque acquisiti della vita.

Ciò posto la pretesa indipendenza dell'arte, la sua funzione emancipatrice riguardo alla categoria morale, deve essere intesa in un senso soltanto *storico*. Indipendente può essere l'arte di fronte a determinate intuizioni morali, comunemente accettate; ma da un'intuizione della vita quale che sia, cioè da una intuizione di genere etico, l'arte non è esente nè libera mai, poichè anzi è l'arte che spinge nel suo squisito dinamismo l'attività creatrice di nuovi valori della vita e di nuove realtà umane. La funzione generatrice dell'arte è messa in moto dal soffio animatore di tutti gl'interessi etici, dalla propulsione di tutti quei valori di vita che non trovando posto nel mondo della realtà obbiettiva, cercano libero campo nel mondo della finzione, dove si schiude loro, per trionfare, la via miracolosa che dalla più intima e delicata soggettività conduce alla massima pensabile universalità e perennità. Il poeta è, in un modo tutto suo, un riformatore e legislatore morale.

I fatti estetici conservano una completa autonomia nel loro aspetto *tecnico e formale*. Sostanzial-

mente essi son fatti *etici*; sicchè anche a loro riguardo possiamo affermare il primato della categoria morale, o, come Kant disse, benchè in altro senso, il primato della *ragion pratica*.

16. — La nostra definizione dei fatti morali, «impiego cosciente e volontario della vita in funzione di un concetto unitario o ideale di essa», ci ha posti in grado non solo di elevarci a un tratto al di sopra di tutte le varietà etiche, e di abbracciarle in una categoria superiore, ma di scorgere a colpo d'occhio quale ricca vena di attività morale inerisca nei processi apparentemente diversi e autonomi della religione, del diritto, dell'economia, dell'arte. Infatti essa ci ha dato un criterio infallibile per distinguere la componente *etica* da tutto ciò che vi ha di specificamente proprio nel processo *religioso* (rapporto fra l'uomo e Dio); nel processo *giuridico* (rapporto fra la personalità e la collettività politica e sociale); nel processo *economico* (rapporto tra l'uomo e la natura); nel processo *poetico* e *artistico* (rapporto tra la soggettività e le sue libere creazioni di valori umani). La categoria morale fonde in un'unica visione, in un unico problema, gli aspetti più diversi della vita, e conferisce alle più profonde manifestazioni di essa il suo suggello possente, la sua disciplina rigorosa, il suo stile. D'altra parte i molteplici processi, personale e collettivi, nei quali l'unità della vita si analizza, differenzia, specifica, conservano

leggi proprie di sviluppo, con le quali il fattore etico deve a sua volta compromettersi e coordinarsi.

Ciò che vi ha di più vivido, di più fattivo e fecondo in ogni processo spirituale e pratico è la relazione funzionale fondamentale della *vita che vuole se stessa*, della *vita che sceglie da sè i propri modi di essere*. Ecco la vera fonte dell'autonomia morale, del primato della ragion pratica. Questa vita consapevole di sè e delle modalità sue si dirige, compone, ordina, vincola, disciplina, sia nei suoi rapporti verso l'assoluto, sia nei sistemi normativi sociali rigidamente inderogabili, sia nella lotta colla natura per la conquista delle più generose basi della sussistenza, sia nelle infinite trasfigurazioni della realtà nella poesia e nell'arte. E il problema morale, cioè il problema della scelta dei modi della vita, rimane, pertanto, il problema dei problemi, verso cui convergono tutte le consapevolezze e tutte le oscurità, tutte le luci e tutte le ombre della vera e dell'illusoria conoscenza, nonchè tutte le improrogabili urgenze dell'attività pratica.

CAPITOLO SECONDO

IL SOGGETTO DELLA VITA MORALE

17. — È procedimento comunissimo fra i teorici della morale trattare di questa senza preoccuparsi di stabilire esplicitamente, chi ne sia il soggetto, ma considerandola astrattamente in sè e per sè, come dicevano un tempo le scuole, cioè nei suoi modi assoluti e universali o ritenuti tali. Conosciuti questi modi, essi si estenderebbero per naturale conseguenza a qualsiasi soggetto pensabile. Persino coloro che in etica rinunziano a priori alla ricerca di un *quid* di assoluto e di universale, considerano come ovvio e sottinteso, che soggetto della moralità sia l'uomo, cioè l'uomo in astratto. E così anche da empiristi e relativisti si tiene per lo più il medesimo cammino, di studiare il fatto della moralità in sè, senza alcuna esplicita relazione con un determinato soggetto di essa. Per esempio, è frequentissimo leggere intere dissertazioni sui sentimenti di obbligazione, di libertà, di responsabilità, di approvazione, di simpatia, ecc. universal-

mente, ch'è quanto dire impersonalmente considerati. Eppure sarebbe, ovvio dubitare, per es., che sia legittimo di discorrere a un modo medesimo, dell'uomo come una unità astratta e dell'uomo in quanto membro di una collettività storicamente condizionata; in quanto membro di un piccolo gruppo domestico o di un grande aggregato nazionale e politico, ecc. Ma alla fin fine si pensa che tutte le distinzioni e sottodistinzioni in fatto di moralità discendono deduttivamente, e in linea affatto secondaria, da medesimi principî più generali siano naturali o ideali; che l'ordine morale, poichè esiste, ancorchè relativo e mutevole, deve nell'ambito della sua validità essere qualche cosa di supremo e di sovrano, dominare incontrastato su ogni manifestazione della vita umana individuale e sociale, comandare come una legge uniforme e ineccezionabile sull'uomo in quanto tale o sull'unità indifferenziata di qualsiasi aggregato umano. Non essendovi, in altri termini, che un solo processo morale umano e sociale per quanto mutevole, il riferimento a un particolare soggetto sarebbe superfluo.

18. — «Ma non solo superfluo, dannoso!», soggiunse Kant, il quale analizzando l'esperienza morale *pura*, cioè la moralità nei suoi elementi *a priori*, giunse al concetto di una legge morale razionale, assoluta, anonima, intrinsecamente impersonale, valevole non soltanto per gli uomini, ma per qualunque altro essere dotato di ragione, se

mai esistesse. Col subordinare la norma dell'azione agli stati propri di un soggetto determinato non si perviene, secondo Kant, che a una *massima*, non mai a una *legge morale*. Questa, per essere assoluta, deve prescindere da ogni dipendenza (genetica o valutativa) da un soggetto qualsiasi; nè può essere pensata come *funzione* di un soggetto determinato, senza perdere della sua categorica imponenza e universalità. Ciascun soggetto empirico la trova in sè come un dato della ragione superindividuale e la subisce. Per pensare a un vero e proprio soggetto della legge morale kantiana bisognerebbe uscire dal mondo dei fenomeni e invadere il mondo dei noumeni. Ma rispetto al noumeno etico noi non possiamo far mai altro che ipotesi vaghe: la ragione, la volontà buona, l'io razionale, intesi in senso *intelligibile*, ch'è quanto dire non intesi affatto. Il vero soggetto dell'ordine morale sarebbe Dio, ma Dio non è, nella filosofia critica, che un semplice postulato della ragion pratica. Prescindendo da questa relazione con Dio, la moralità è in fondo, per Kant, un ordine razionale senza soggetto. Solo per contingenza, e in modo affatto misterioso e inesplicabile, l'ordine morale acquista nell'uomo empirico un soggetto impuro e impari, la cui più alta, eroica virtù consiste nel combattere una lotta disperata, tragica, tra la propria insanabile incapacità e l'aspirazione insopprimibile quanto inappagabile verso un ideale che non è stato nè sarà mai realtà storica.

19. — Il problema del *soggetto* diventa invece fondamentale, anzi il problema filosofico per eccellenza, nell'idealismo degli epigoni di Kant, pei quali approfondire questa relazione era il solo modo di superare il dualismo tra soggetto e oggetto, tra mondo della libertà e mondo della natura o della necessità; dualismo entro il quale la critica Kantiana si era aggirata e involuppata come in un dedalo senza uscita. Comincia così tutto quel faticoso lavoro dell'idealismo, inteso a rifondere l'oggetto, con tutte le sue limitazioni, resistenze, intransitività, nel soggetto, nello spirito, vero perpetuo incondizionato libero autore e legislatore di tutto l'essere e di tutto il divenire.

Un tale soggetto non poteva naturalmente scorgersi nell'io empirico, ma in un io *assoluto*, superindividuale, fondamento e archetipo di tutti i singoli soggetti, che di quello e delle creazioni o fulgurazioni sue continuamente e sempre più o meno parzialmente vivrebbero. Pensare l'oggetto interiorizzato nel soggetto e come una funzione di questo, variabile in modo che acquisti o perda di realtà in ragione del tanto di negazione che l'io imponga o tolga a se stesso, fu l'impresa del Fichte, lo sforzo gargantuesco compiuto dallo spirito umano per inghiottire e estromettere a volta a volta il mondo.

Aveva il Fichte per altro enunciato il principio che l'oggetto debba essere in ogni caso conformato realmente in se stesso nel modo in cui possa essere

pensato da ogni pensabile io pensante; e soggiunto che la verità *logica* è nello stesso tempo verità *reale*. A questa proposizione si attaccò l'idealismo posteriore, conscio del pericolo e dell'inutilità di negare la realtà obbiettiva, una volta che la si poteva ridurre, come aveva già tentato Spinoza, e in generale il Razionalismo, a un sistema intrinsecamente *identico* al sistema del pensiero. *Ordo et connexio rerum idem ac ordo et connexio idearum*.

Se il mondo culmina nel pensiero, se tutta la natura non è che uno stadio preparatorio dello spirito, se nello spirito tutta la realtà acquista piena consapevolezza di se stessa, allora lo spirito è ben più che un riflesso, è la sintesi del mondo, la realtà delle realtà, l'ens realissimum, l'ens entium invano cercato fuori di esso, somma verità e sommo valore. Lo spirito è questo tutto nella totalità dei suoi aspetti e dei suoi mezzi, e si innalza per gradi successivi a sempre maggiore conoscenza e potenza, procedendo dall'attività teoretica alla etica, e dall'etica all'estetica: ecco Schelling. Lo spirito vale quel che vale soltanto come ragione, funzione logica, processo dialettico, che nelle sue deduzioni infallibili riproduce il divenire essenzialmente razionale del mondo: ecco Hegel. In ogni caso tra pensare il mondo dentro lo spirito, o lo spirito all'apice del mondo, come suo punto di partenza o di arrivo, l'idealismo ha esaurite le sue posizioni fondamentali. Tutte le altre che portano

questo nome non ne sono che modificazioni parziali, accomodamenti, ripetizioni.

20. — L'idealismo ha inalzato il soggetto alla massima potenza pensabile, in ogni sua attività sì teoretica che pratica. Nella conoscenza ritorna, con la sintesi a priori, sola capace di costituire il vero sapere del reale, l'a priori oggettivamente inteso, ultimo travestimento delle *idee innate* e delle *veritates aeternae* del Razionalismo. L'arte stessa diventa *conoscenza* dell'infinito nel finito. Nella vita morale lo spirito assoluto, libero, autarca, è tutto e fa tutto. Così in Fichte l'io-idea è il termine infinitamente perfetto, sempre presente e sempre irraggiungibile, di tutta l'evoluzione. Formarsi secondo leggi universali è per l'io empirico uno scomparire come individualità. L'io assoluto infatti si manifesta nell'io individuale come legge morale universale, una legge che implica assoluta obbligazione e assoluta libertà. Mediante la moralità l'io empirico si approssima per successivi gradi infiniti all'io puro, all'io-idea. Per lo Schelling lo spirito diventa immediatamente conscio di se medesimo nella «volontà assoluta», al di fuori dello spazio e del tempo. Per l'Hegel l'essenza della moralità consiste nella «volontà che assume un contenuto razionale universale». Alcuni nostri idealisti si sbrigarono del problema postulando una universale «spiritualità dell'essere».

21.— Ben si comprende come queste sintesi brillanti per semplicità e chiarezza esercitino un fa-

scino quasi irresistibile sugl'intelletti avidi di assoluto e di riposo. A queste o a posizioni similari ritornerà lo spirito umano quante volte sia stanco dell'incerto affaticante peregrinare per gli oscuri ambulatori dell'empirismo, e risospinto, dalla corta vista rivolta ostinatamente invano ai vietati orizzonti della vera realtà, verso una diretta più intima e apparentemente più facile comunione con se stesso e coll'essere universale che vi si riflette. Ma anche questo immediato affisar sè e tutto l'essere in se medesimo produce alla lunga con la sua monotona immobilità, con le invariabili tautologie cui dà luogo, un effetto ipnotico; il dubbio comincia a rimetter distanza fra l'io pensante e l'io pensato, il senso del problema si riscuote, la realtà resta ancora lì sfingesca, ignota, immane, smisurata, ingombrante, ingovernabile, e la mente torna brava-mente a cacciarsi negli oscuri meandri dell'empirismo.

Una sottile diffidenza può d'altronde insinuarsi sempre verso i sistemi filosofici troppo bene arrotondati, lindi, architettonici, simmetrici. Perchè poi, domandiamo, tanto orrore del dualismo? del pluralismo? del complicato? delle antinomie insolubili? delle posizioni inestricabili? delle analisi inesauribili? Certo, quando noi aneliamo a risolvere in una sintesi ideale superiore una contraddizione tormentosa, vogliamo appagare un bisogno prepotente del pensiero, il quale non si acquieta fin tanto che non abbia eliminato dall'organismo suo

almeno le incoerenze più grossolane. Ma può davvero l'intelletto umano pensare senza una qualche contraddizione? (1) E salvare la coerenza vuol dire salvare anche la verità? Ecco il dubbio più grave cui il pensiero umano può essere ed è infatti vinto, vinto, ogni qual volta gli riesca di comporsi in un sistema armonico, qua mutilando concetti, là sforzandoli e contorcendoli e arrotondandoli, così come fa un giardiniere che voglia ridurre a forma geometrica un cespuglio o un albero. Basta un vigoroso germoglio dall'interno in una direzione inattesa, e la simmetria è rotta, la ribellione della vita all'angusto schema artificiale è dichiarata, e alla fine riprende sopravvento il dubbio se non vi sia più verità e bellezza nel libero prorompere, benchè tumultuario, irregolare, sconnesso, contraddittorio, delle formazioni spontanee, sì nell'essere, come nel pensare.

La storia della filosofia ci avverte che lo spirito umano ha sentito più forte l'urto della realtà e l'intimo contatto col mistero in una contraddizione, anzichè nelle fomule astratte più serene e concilianti. Infatti tutte le concezioni, dommatiche o critiche, che hanno preteso di risolvere le antinomie insolubili fra cui il pensiero si dibatte, non hanno incantato lo spirito che per breve ora; poco dopo

(1) Questa domanda ha avuto una risposta negativa pienamente dimostrata nei *Nuovi principi* (vol. I) colla descrizione dell'*instabilità dialettica del pensiero* e colla scoperta delle ragioni strutturali di tale instabilità.

esso ha ripreso il suo fatale cammino verso il mistero, sotto l'aculeo delle contraddizioni, nell'urto esasperante con una realtà impervia e indomita.

Se io dovessi proporre un criterio per giudicare della superiorità di un sistema filosofico sugli altri, direi che è più prossimo alla realtà quello che dal maggior complesso di verità accertate sa sviluppare il maggior fermento di contraddizioni, di dubbi, di nuovi problemi da risolvere, di più intimi contatti da stabilire col reale. Kant aveva compiuto scoperte importantissime e illuminanti di ordine teorico e pratico; eppure in nessun sistema filosofico si sente tanto il peso dell'oscurità, del non sapere, del non poter sapere, e si passa di antinomia in antinomia, dalla verità all'assurdo e dall'assurdo alla verità. Sistema poderosamente vivo, irto d'incognite, ma anche di altrettanti stimoli alla ricerca. Come reagì l'idealismo degli epigoni al disagio di tante posizioni ambigue? Elevando una nuova categoria concettuale sulle distinzioni fra fenomeno e cosa in sè, fra soggetto e oggetto, fra necessità e libertà, la categoria dell'*io assoluto*; ma in questa più remota sintesi ideale esso perdeva il senso immediato di quei problemi realistici, ch'erano stati la prerogativa e il tormento della filosofia kantiana. Di rinuncia in rinuncia, e fra esse c'era nullameno che la rinuncia alla scienza, degradata a semplice empiria, a una fabbrica di pseudoconcetti, l'idealismo finiva col limitare l'incontro del pensiero con la realtà a un formulario dialettico

elementarissimo, quasi puerile (tesi, antitesi e sintesi), ripetuto fino all'ossessione. Ma semplificare i problemi non vuol già dire risolverli. Chiudere gli occhi nella benda di una formula concettuale è come nascondere la testa in un folto per non vedere il nemico.

22.— L'idealismo pensò bene, che, dopo le tre grandi *Critiche*, un passo avanti sulla via aperta dal Kantismo si sarebbe potuto solo fare approfondendo l'analisi del soggetto; ma anelando a giungere d'un salto a conclusioni definitive e universali si mise a rivangare il solco della *sintesi a priori*, dell'*unità trascendentale dell'appercezione e dell'intuizione intellettuale*, e in conclusione si rivoltolava nel letto di Procuste, di una sola formula troppo ampia pel soggetto, troppo ristretta per il mondo e si arbitrava di dire a volta a volta troppo o troppo poco.

Or questo ostinarsi a guardare la coscienza dal lato trascendentale non è forse la disperata impresa di sforzare il pensiero a uscir fuori dalle condizioni sue per osservare le proprie più intime scaturigini? E a che altro è riuscito questo sforzo se non a dare una illusoria conoscenza di un io astratto, formale, schematico, ipotetico, ancor più misterioso, incomparabile in ogni caso per la sua estrema semplicità e fissità all'io empirico con la sua inesauribile, proteiforme complicazione, ricchezza interiore e instancabile instabilità? Non

vi ha forse una scelta arbitraria in questa preferenza dell'apriorismo sull'esperienza, dell'astratto sul concreto, del semplice sul complesso, ecc.? Perchè, domandiamo, sarebbe contenuta più realtà in uno schema astratto del divenire, applicato universalmente per una semplice *analogia* estrinseca, anzichè nella pienezza del divenire stesso, concretamente sperimentato ed esplorato, come fa la scienza? Date pure per vere le forme di sintesi a priori che il Kantismo e l'idealismo sarebbero riusciti a enucleare dal fondo molteplice e intricatissimo dell'esperienza immediata (e non sono), che cosa conferirebbe a queste forme realtà storica e valore di conoscenza, se non la loro particolare posizione e inerenza, caso per caso, momento per momento, nel più complesso sistema dell'accadere empirico? Intanto questo è ben certo, che per superare il dualismo, gl'idealisti ne crearono uno nuovo, straniando l'io assoluto dall'io empirico e dal mondo storico, senza riuscire nè a rifondere lo spirito in tutta la realtà, cioè in una mescolanza torbida e inesplicabile, nè a sublimare totalmente la realtà nello spirito.

Che si faccia infine il tentativo di sopprimere davvero ogni dualismo, distanza e opposizione fra l'assoluto e l'empirico, sino a farli coincidere puntualmente, e allora tanto vale chiamare questo modo di pensare la realtà idealismo assoluto, quanto empirismo assoluto, realismo assoluto, fenomenismo assoluto, ecc. Diventa questione di parole,

L'essenziale è che torni in onore la pienezza della realtà con le sue illusorie evidenze e oscurità impenetrabili, e che il travaglio della ricerca ricominci.

Esso infatti, dopo le escursioni fantastiche della filosofia romantica, non tardò a ricominciare.

23. — Approfondire l'analisi del soggetto non nel salto metafisico dell'idealismo assoluto, ma nella esperienza concreta, divenne compito della *psicologia*. La quale si applicò subito a scomporre dei complessi psichici in processi elementari e a sorprendere fra questi ultimi e date modificazioni organiche dei nessi causali, o, quanto meno, delle relazioni funzionali. D'allora l'interpretazione psicologica dominò sovrana, valse anzi come il sapere tipo, il sapere per eccellenza; e s'interpretò psicologicamente la gnoseologia, la logica e la matematica, la natura e la storia, la morale, il diritto, la religione, la letteratura, l'arte.

La parola « psicologismo » denota appunto le esorbitanze di questa metodologia invadente, che pretese di soverchiare ogni altro metodo nella filosofia e nelle scienze.

Per dare buoni frutti l'indagine psicologica dovette imporsi una più severa disciplina e dei limiti ragionevoli. E innanzi tutto sospingendo a fondo le sue analisi essa venne alla constatazione

di questo singolare risultato: che la scomposizione di un complesso psichico in stati elementari (come ad esempio, l'aveva tentata l'Herbart) in primo luogo è un'operazione illusoria; in secondo luogo giunge a pretesi elementi i quali, isolatamente considerati, non conservano il medesimo valore che avevano nel complesso entro cui erano condeterminati. Evvi in altri termini nella vita interiore una sinergia funzionale, una intrinseca solidarietà di posizioni, relazioni, momenti e aspetti, per cui l'analisi non può mai prescindere dall'intero complesso psichico, ch'è un tutto vivo eminentemente dinamico; nè disintegrare questo dall'intero *sistema della vita* cui la coscienza appartiene. La psicologia può tentare di descrivere soltanto *funzioni*, ricercandone le effettive dipendenze e rispettandone l'essenziale complessità.

D'altra parte la psicologia ha dovuto riconoscere un limite insormontabile e direi quasi unilante, giusto per lei: cioè l'impossibilità di trattare il soggetto da oggetto, e di riuscire quindi a esplorarlo e a notomizzarlo tutto. Evvi in ogni caso un soggetto del soggetto che non sarà mai esteriorizzabile, oggettivabile nell'esperienza, perchè essa ne dipende tutta e sempre. Questa sintesi a priori è la rocca inespugnabile del Kantismo, del Razionalismo, dell'anti-psicologismo. « Che io penso » (*dass ich denke*), diceva Kant, è il sottinteso continuo e fondamentale di tutta la mia esperienza, la quale riceverebbe dall'unità trascendentale dell'io la sua

intrinseca unità e continuità. Vero è che l'esperienza reca impresso in ogni suo momento il suggello dell'io e delle sintesi sue; ma poichè ne dipende, non lo comprende.

24. — La *posizione assoluta* in cui l'io si trova rispetto a tutta l'esperienza non toglie tuttavia a questa significato e valore oggettivo. È qui l'errore certo dell'idealismo, *L'esperienza è una relazione*, di cui l'io non è se non un *termine*, che come tale si riconosce e interviene. Anzi vi ha di più: l'io, poichè rispetto all'esperienza può considerarsi come immanente insieme e trascendente, conosce di se stesso solo quel tanto che riesce a esteriorizzare da sè e a proiettarlo sullo schermo della propria esperienza oggettiva; val quanto dire costituendosi oggetto di se medesimo. Solo a queste condizioni sono possibili l'autocoscienza, empirica e scientifica, la psicologia, la logica, la gnoseologia, l'introspezione etica ed estetica, tutta la riflessione sulla realtà interiore. Solo in relazione con l'io inaccessibile s'inscena il mondo dello spirito che si fa natura, e della natura che penetra nel magico cerchio dello spirito.

L'esperienza è un sistema di funzioni relazionali, le quali si svolgono dalla più delicata, benchè sempre incompleta, intimità dello spirito con se medesimo, sino al cozzo aspro, violento, oppressivo con una realtà pretersubbiettiva strapotente e misteriosa. È un sistema di relazioni immanenti che

ricorrono tra due posizioni egualmente inaccessibili e trascendenti, un soggetto in sè e la realtà in sè. L'io trascendentale, il cosiddetto io assoluto degli idealisti, l'autore della sintesi a priori ecc. ecc. è tanto ignoto a se medesimo, quando il mondo in sè all'io empirico.

Per entro a questo sistema di relazioni si svolge il dramma umano della conoscenza e dell'azione, della passività e dell'attività, di ogni alterna vittoria e sconfitta fra l'io empirico e il mondo sperimentato, fra l'io trascendente e tutta la realtà trascendente. Vi hanno posto la razionalità e l'irrazionalità, il conoscibile e l'inconoscibile, il prevedibile e l'imprevedibile, la causalità e il caso, la certezza e la probabilità, la dipendenza e l'autonomia, la necessità e la libertà, ora in una tragica antitesi demolitrice, ora in perfetta e feconda collaborazione.

Nè si tratta di relazioni fra enti immobili, irriducibilmente stranieri e disparati. Se tali fossero, non inerirebbero tra loro. Ma di valori che mutuamente si condizionano, compenetrano, modificano, perdendo e riprendendo a volta a volta la rispettiva indipendenza; determinando nuovi e più complessi sviluppi; aprendo nuove vie di un divenire ora antitetico e ora solidale.

Questa esperienza è il vero dominio dell'attività teoretica e pratica, dell'umano sapere e creare. Ogni più profonda analisi di essa, ogni più effettiva penetrazione nelle relazioni sue, conduce, co-

me già notammo nella *Introduzione*, a un più prossimo contatto coi suoi due termini inaccessibili, coll'incombente mistero del vero essere nostro e del mondo. Tutte le scienze coi loro mille tentacoli si affaticano intorno a questa analisi. Vi conferiscono con pari ardore la psicologia e la biologia, le scienze antropologiche e le sociali, le fisiche e le morali, in quanto colgono ciascuna un aspetto e momento dell'assoluto. Nè le loro conquiste hanno un valore soltanto empirico e tecnico, come usa dirsi, ma eminentemente metafisico, perchè, sono altrettante feritoie aperte sul mistero.

Con la scienza possiamo confidare di progredire realmente in conoscenza; poichè le sue libere analisi, svincolate da ogni preconconcetto, schiudono nuovi aditi a quei vigorosi germogli dall'interno, che, sviluppandosi in direzioni inattese, rompono la simmetria esteriore dei sistemi filosofici, e li costringono a elaborare nuove ipotesi e nuovi problemi.

Nè importa che il lavoro delle singole scienze proceda, simile al libero sviluppo di una vegetazione tropicale, quasi a caso, in modo anarchico, apparentemente sconnesso o financo contraddittorio. V'è una specie di armonia prestabilita fra le singole scoperte scientifiche comunque fatte. La qual cosa conferma ch'esse hanno precisamente relazione con aspetti veri dell'assoluto. Le verità, diceva argutamente lo Schopenhauer, pensano a mettersi d'accordo da sè. E chi accusa la scienza, perchè

così frammentaria e apparentemente sconnessa, di empirismo, e per ardore di metafisica la disdegna, ignora il profondo valore metafisico della scienza.

Per altro la scienza non ha che un ufficio di avanscoperta. Le più profonde inerenze della soggettività nella realtà e della realtà nella soggettività hanno luogo nel campo dell'azione. È questa il vero laboratorio della vita, la fucina vulcanica della verità in cammino.

25. — Tutto ciò premesso, veniamo al nostro problema: Chi è il soggetto della vita morale? E chiariamo subito che per soggetto della vita morale deve intendersi quello che abbia la capacità e il diritto di risolvere il problema morale, cioè di promulgare ideali della vita e le corrispondenti norme per attuarli.

Il Kantismo in piena concordanza col Razionalismo dei sec. XVII E XVIII risponde ch'è la *ragione*; ch'è l'*io assoluto*. Tutto il bene e la legge del bene proverrebbero da questa parte più pura della soggettività; l'altra parte sarebbe impura (Kant), e o passiva o resistente, l'ostacolo da superare (Fichte).

Una tale dicotomia si fonda sulla supervalutazione della *forma* più astratta pensabile dell'*io*, la quale forma, essendo anche pensata come universale, viene considerata come costitutiva di tutti i soggetti. D'altra parte non si sa concepire un ordine etico che non sia universale; dunque l'ordine etico deve appoggiarsi alla, diciamo così,

componente universale, razionale o noumenale, di tutti i soggetti particolari.

Ciò è presto detto, ma non altrettanto presto dimostrato nè fatto. Infilando questa via si va diritto o al *formalismo etico* vuoto d'ogni contenuto empirico e storico, *tutto e soltanto legge*; o a un *trascendentalismo etico* arbitrario e alla fin dei fatti *sine lege*.

Nel formalismo etico si sogliono confondere due significati profondamente diversi del concetto di *legge*: il significato teorico, in quanto si constati un modo universale di essere della esperienza morale; e il significato normativo, in quanto si affermi imperativamente che tutta la moralità debba ridursi a codesto modo universale.

Riserbandoci di tornare sulla quistione del formalismo etico, osserviamo per ora: in primo luogo, ch'è dubitabile se siano stati fin qui realmente còlti gli aspetti universali dell'esperienza morale, o sino a qual punto e in che senso gli aspetti osservati possano valere come universali; in secondo luogo, che, quand'anche si fosse riusciti a sorprendere in una sintesi superiore gli aspetti veramente universali dell'accadere morale, proprio come si è riusciti a scoprire taluni modi universali dell'accadere fisico, si farebbe tuttavia un salto metafisico coll'attribuire valore e funzione morale soltanto a tali modi, e non alla realtà umana nella pienezza delle sue infinite complicazioni d'infiniti fattori. Una tale preferenza do-

vrebber'essere non solo asserita, ma giustificata.

Se noi interroghiamo i fatti, vediamo l'esperienza morale coincidere con tutto il mondo dell'umano divenire, nella sua più ricca complessità e varietà. Concepire teleologicamente questo divenire e parteciparvi effettivamente, agendo in funzione del fine o ideale prescelto, ecco il processo morale, molteplice, svariaticissimo, sconfinato quanto è indefinito il regno dei fini che possono proporsi e imporsi alla vita umana.

D'altro canto dar sempre e soltanto comandi formali, che non contemplino la totalità delle condizioni degl'intricatissimi problemi dell'azione morale, è un continuo imboccare col cucchiaino vuoto. E Kant, pur non lasciandosi scuotere nella sua fede razionalista, riconosceva per il primo l'insuccesso sistematico cui il formalismo etico andava incontro, e ammetteva che nemmeno una volta sarebbe riuscito all'uomo di attuare in tutta la sua purezza la legge morale: segno, diciamo noi, che tale legge ridotta in termini soltanto formali non è fatta per dominare la realtà umana, e che il vero io che conosce, valuta, sceglie, opera, è un altro io, l'io nella totalità delle sue relazioni, continuamente modificato in tutto il sistema da un intimo incontro delle più fitte dipendenze soggettive e oggettive, trascendentali ed empiriche. Qualunque ordine morale deve alla fin fine fare i conti con l'io concreto, con tutto l'io.

Il trascendentalismo etico a sua volta si sot-

trae per definizione a tutte le determinazioni pratiche e storiche, a tutte le dipendenze naturali e sociali e inserisce o pretende di inserire nella causalizzazione degli atti umani e nella costituzione di realtà umane una libertà incondizionata; la libertà d'un *io assoluto*, superiore ad ogni legge, fonte unica e misura d'ogni realtà e valore. L'assolutezza dell'*io*, il quale poi, con un'inevitabile sostituzione surrettizia, di assoluto diventa empirico, sopprime ogni assolutezza nelle distinzioni sperimentali di bene e male, giusto e ingiusto.

26. — Fedeli al nostro metodo, noi dobbiamo muovere dall'analisi dell'esperienza.

Or l'esperienza, abbiamo detto, pur conservando tutto il suo valore oggettivo, non si pone che in un soggetto. Quindi anche l'esperienza morale è l'esperienza di un soggetto. L'esperienza del conoscere è specialmente rivolta al rilievo più o meno esatto della immensa varietà delle dipendenze oggettive; l'esperienza morale è prevalentemente una funzione del soggetto che tende a costituire con una propria coscienza e volontà la sua propria realtà nel mondo.

Guardando addentro appunto nelle dipendenze soggettive dell'esperienza morale, noi vi troviamo un *io* impegnato in una fittissima e inestricabile trama di relazioni extra-individuali, eppure aventi parimente carattere di soggettività, entro le quali l'autonomia dell'*io* è compromes-

sa. Vogliamo accennare alle relazioni sociali e alla socialità dell'io.

L'io non si sente mai, come soggetto, solo, neppure, come presto vedremo, nel conoscere; ma specialmente nell'attività pratica avverte, oltre l'esistenza del mondo, come limite, nel senso Fichtiano, la coesistenza d'una moltitudine; di tutta una estesissima varietà di altri soggetti particolari, e inoltre di un soggetto più ampio che tutti universalmente comprende: la società. Tanto i soggetti particolari *uti singuli*, quanto la società *uti universitas*, fanno quindi parte dell'esperienza morale, non quali termini extrasoggettivi di riferimento dell'io singolo nelle sue esplicazioni pratiche, ma come un sistema di altri soggetti aventi un diritto eguale, o financo collettivamente superiore a quello dell'io singolo, alla soluzione del problema morale umano, e quindi a una loro autonomia nella scelta dell'ideale etico e nella determinazione delle norme dell'agire. In altri termini: la funzione di *soggetto dell'ordine etico* sarebbe esercitata, separatamente e congiuntamente, da una moltitudine di soggetti particolari, e inoltre dalla collettività di essi soggetti; e la funzione pratica di ciascun io risulterebbe condizionata dall'interferire continuo di una tale molteplicità di soggetti singoli tra loro e colla soggettività collettiva.

27. — Kant e i suoi epigoni si sbrigarono

della pluralità con un appello all'universalità, fondata questa sul postulato dell'identità intrinseca, perchè razionale, dei singoli processi e soggetti morali. Una la legge morale, unico il divenire etico, la via sarebbe già tracciata e identica per tutti, individui e collettività: agire secondo principî universali, cioè razionali. Questi principî poi, essendo, oltre che universali, propri di ciascun soggetto, in quanto essere razionale, costituirebbero un ordine etico al tempo stesso obbiettivo e subbiettivo, universale e personale, collettivo e individuale, entro cui l'io sarebbe autonomo e dipendente, libero e determinato, legislatore e suddito. *Mirabile coincidentia oppositorum!*

Ma questo, ch'è diventato un luogo comune della filosofia, non basta nè a fondare l'ordine etico, perchè quando si è detto che il principio dell'azione dev'essere universale, resta ancora a dire il più: *quali* principî possano valere come universali e quali no, e la risposta non può essere data che *storicamente*, ch'è quanto dire *sperimentalmente*; nè ad eliminare il pluralismo etico, ch'è per l'appunto un dato storico innegabile, un fatto di esperienza.

Certo, quando si concepisca l'ordine etico come obbiettivamente dato, il meno che si possa per non meccanicizzare tutto quanto il processo e per salvare l'autonomia della personalità, è dire che la personalità accetta la legge morale *liberamente* e come una emanazione della propria ra-

gione. È questa l'arte di fare buon viso a cattivo giuoco, insegnata dallo Spinoza, quando ridusse la libertà all'*amor fati*, cioè a riconoscere che tutto è necessario, ma ad accettare in santa pace la necessità, come fatto della propria ragione.

Ma è poi vero che l'io nelle sue relazioni pratiche non abbia altra alternativa che di essere con o contro un ordine etico dato? che non abbia altra libertà se non di stare dentro o fuori una certa moralità universale? anzi, per essere più precisi, che non sia libero se non di mettersi *fuori* della moralità universale? poichè, una volta optato per l'ordine morale, questo impererebbe con schiacciante, inderogabile, categorica, assoluta necessità?

Evvi, in sostanza, nient'altro che un solo grandioso processo morale obbiettivo? e la sorte riserbata all'uomo è soltanto quella, o di partecipare a questo processo, o di cadere fatalmente nell'immoralità? L'idealismo risponde affermando l'*unità*; la storia, contrapponendo la *pluralità* dei modi positivamente etici di concepire e di vivere la vita. L'idealismo si serve dell'astrazione per giungere a una legge formale, che, non trovando posto nella realtà storica, ha dovuto trasferire la sua genesi e il suo campo d'azione in un mondo noumenale, nel dominio della trascendenza; la storia mostra un oscuro, faticoso, incerto, errabondo, contraddittorio fare e disfare, in mille direzioni indefinitamente varie e variabili.

Da un lato, osservando l'esperienza, non possiamo non ricordarci che essa ha il suo fondamento immediato in un io trascendentale, soggetto del soggetto, il quale, come interviene positivamente e continuamente con le sintesi sue nella conoscenza, non può non intervenire allo stesso modo nell'attività pratica, che comprende la morale.

D'altro lato, come nell'ordine conoscitivo è arbitrario rifondere e annullare in quest'io trascendente tutte le funzioni proprie dell'oggetto; così pure nell'ordine etico dobbiamo confessare che nulla ci autorizza a trasferire in quel medesimo io inaccessibile tutti i valori morali (legge, libertà, volontà buona, ecc.) e le determinanti più alte della moralità; a ridurre a zero o a valori negativi tutte le relazioni pratiche, in cui l'io trascendente deve per agire trovarsi implicato sì nella propria costituzione in soggettività empirica e sì nel mondo storico; e infine a trattare tutti i soggetti etici, individuali e collettivi, come una semplice iterazione numerica, e quindi indifferente (quanto noiosa!) e teoricamente trascurabile, di un medesimo io trascendente, di un medesimo processo astratto invariabile e predeterminato.

28. — L'esperienza, dicevamo, è un complesso e al limite un *sistema di relazioni*. In questo sistema la funzione soggettiva è multipla. L'io si sente solidale con altri soggetti; e ciò, per cominciare, nell'ordine conoscitivo. Noi prescindiamo

di solito, nel considerare i fatti nel conoscere, da questa molteplicità soggettiva, per il quasi uniforme atteggiarsi dei soggetti particolari; ma ne possiamo prescindere sol perchè e finchè codesta relativa uniformità di atteggiamenti esiste, vale a dire se v'è accordo continuo, consenso mutuo di soggetti molteplici nei loro modi di comportarsi di fronte a una realtà rispettivamente oggettiva e simultaneamente sperimentata. Se questo accordo venisse meno, non potremmo più astrarre dalla molteplicità e diversità dei soggetti neanche nell'ordine teoretico (come avviene se noi cerchiamo di penetrare nelle funzioni conoscitive di differenti specie animali). Ne abbiamo poi una riprova nel comportamento dei singoli soggetti di fronte a esperienze nuove e non ancora socialmente accreditate e stabilizzate; quando uno scienziato scopra un aspetto nuovo della realtà, o un pensatore crei nuove sintesi, o un artista proponga espressioni nuove; allora, finchè l'accordo cogli altri soggetti non sia ristabilito, vacilla ogni più intima certezza, un dubbio ossessivo, tormentoso s'impadronisce dell'io nel suo isolamento e può spingerlo alla disperazione e persino a quella forma di dissociazione totale ch'è la pazzia.

V'è dell'eroismo in tutti gli scopritori, che sostengono il durissimo stato del soggettivo distacco sociale, anche soltanto parziale e transitorio, fino a che il loro nuovo concepimento non diventi comune a molti, o almeno ad alcuni altri sog-

getti. Tutto il nostro pensiero si regge sui consensi sociali anche per le esperienze più ovvie, più comuni e certe, le quali tuttavia sarebbero revocate in dubbio se quei consensi venissero d'un tratto a mancare. L'umano conoscere è un conoscere sociale. Noi pensiamo socialmente. Il linguaggio non è solo un mezzo di espressione, ma è un complesso di simboli sociali con cui la mente singola organizza socialmente le proprie esperienze; è una disciplina sociale della coscienza e del pensiero, che n'è dominato fin nei più intimi atteggiamenti. Anche in un completo isolamento esteriore l'individuo non è mai solo, se pensa. La società è in lui; essa, prima che un aggregato di individui, è uno stato della coscienza umana. L'individuo, l'atomo umano, non esiste. Non è vero che analizzando la società si trova l'individuo, analizzando l'individuo si trova la società. Dal fondamento sociale di tutta la propria vita l'io non si può distaccare che parzialmente e transitoriamente, e solo per muovere in cerca di una nuova socialità, anelante a ristabilire su nuove basi l'indispensabile consentimento sociale. L'educazione e il proselitismo, in qualsiasi senso agiscano, non sono animati da una semplice ambizione intellettuale o da un abuso di autorità, ma da una necessità psicologica e biologica, da un prepotente bisogno di socialità, di consensi altrui, senza dei quali l'io nè si costituirebbe, nè vivrebbe. La dissociazione totale e definitiva, anche su un

punto solo, è un'anomalia psichica, e nei gradi più gravi, lo abbiamo detto, è la follia.

Uno degli errori più manifesti della psicologia e anche della patologia mentale è di non aver tenuto conto del fattore sociale della vita interiore. Poichè qualsiasi soggetto si sviluppa socialmente, tutta la storia della soggettività singola dev'essere rifatta al lume dell'interpretazione sociale della coscienza. Al concetto d'individuo bisogna sostituire quello di *unità sociale* o *personalità sociale*, cioè di un'individualità che, come divinò Aristotele, è sociale per natura, necessariamente, continuamente, immancabilmente.

29. — Questo senso della *consoggettività multipla* si aggrava ancor più passando dall'ordine teoretico-conoscitivo al pratico. Tutta la ricchissima gamma 'di soggetti, i quali intervengono e lottano nell'ordine pratico, *uti singuli* e *uti universitas*, non è, come nei fatti del conoscere, passiva, relativamente s'intende, rispetto a una realtà data, non è subordinata alle dipendenze obbiettive; ma eminentemente attiva, perchè produttrice di valori, creatrice a sua volta di realtà, della propria realtà e di una realtà avente in ogni caso un valore sociale. È tutto un divenire multiplo di soggetti che tumultuano e premono, spesso in mutua concorrenza, per costituire anzitutto se stessi, e per trionfare di ogni antagonismo. Si stabilisce così nel divenire pratico un intricatissimo sistema

di interdipendenze, una collaborazione immensa e assidua fra tutti i soggetti reali o possibili e i loro vari aggruppamenti naturali e storici, necessari ed elettivi. Nessun soggetto pone e realizza, in un modo o nell'altro, se medesimo al di fuori di questo sistema, subendo e reagendo.

Resta però a sapere: chi fra tutti ha il diritto di promulgare ideali e d'imporre leggi? di dettare, cioè, la soluzione del problema della vita, del problema etico? Quegli sarà il vero *soggetto della vita morale*; su di esso dovrà convergere l'analisi scientifica del processo costitutivo di ogni divenire etico.

Due risposte possono essere, e sono state infatti date a tale domanda: 1°) Il vero soggetto della vita morale è la *società*, dicono gli uni; 2°) è la *personalità*, dicono gli altri; ma non è stato quasi mai omesso il tentativo di far coincidere le due risposte; come quando si affermi, che la società non impone alcun comando etico che la personalità non possa far proprio; o che la personalità non può in nessun caso trovare la sua piena esplicazione e realtà se non in un compiuto e armonico sistema di relazioni sociali.

Tuttavia gli sforzi per rappresentare come congruenti e in perfetto idillio i due processi etici, sociale e personale, urtano contro il fatto sperimentale, che fra società e personalità è possibile non solo divergenza, ma conflitto aperto e violento nei modi d'intendere e di volere la vita:

come quando, per esempio, lo Stato imponga a un asceta di uccidere o a un egoista di farsi ammazzare per la difesa della collettività.

In fondo, coloro che optano per la concezione *sociale* dell'ordine etico, ammettono che vi sia un processo storico, *praeter- e super-individuale*, di organizzazione morale della vita; un processo che sia non funzione individuale o individuabile di personalità determinate, *nominatim*, ma l'opera integratrice di un genio collettivo (qualche cosa come la *volonté générale* di Rousseau, la *persona storica* di Romagnosi o il *Gesamtwille* del Wundt), capace di uno svolgimento autonomo. Di fronte a questo processo obbiettivo la personalità singola non avrebbe altra alternativa che di aderire o di non aderire alla morale sociale, acquistando nel primo caso un valore morale positivo, affrontando nel secondo caso le sanzioni che colpiscono ogni negazione o violazione dei comandi sociali; in altri termini, la vita nell'ordine, con tutti i vantaggi, o la vita fuori dell'ordine con tutti gli svantaggi.

Coloro i quali, invece, optano per la concezione *personale* della vita morale sostengono che l'ordine etico è una creazione continua delle singole personalità, le quali, pur vivendo e integrandosi socialmente, godrebbero di una facoltà autonoma di svolgersi in libere direzioni conformi a ideali liberamente concepiti e tutti, malgrado la loro diversità, almeno tendenzialmente, di valore positivo.

Il principio politico moderno della *libertà di coscienza* darebbe ragione a costoro, che affermano legittima la pluralità dei processi etici, cioè la molteplicità delle alternative fra più libertà, fra più soluzioni, entro certi limiti abbastanza ampi, positive tutte, del problema morale.

30. — La verità assiste ambo le parti. È innegabile che la personalità, compresa in una società storicamente condizionata, ne dipenda per tutto un complesso di idee, valutazioni e comandi etici praeter- e super-individuali, che sono un prodotto di lentissima e laboriosissima evoluzione, e ai quali non è lecito di sottrarsi, senza commettere una infrazione, che ogni singolo soggetto, per essere egli medesimo parte di quella società, deve giudicare come fatta anche contro se stesso e immorale. È pure innegabile che alla personalità viene riconosciuto, specie nelle società moderne, un diritto di più in più largo d'affrancarsi dalle intuizioni di vita comunemente dominanti, e di tentare nuove vie del proprio divenire, nuovi esperimenti con la propria realtà. Chè se le società moderne non temono di veder compromessa dal pluralismo etico la propria unità morale, anzi vedono in esso un arricchimento del mondo umano, è segno che o tale pluralismo consta di processi molteplici, ma non intrinsecamente incompatibili fra loro e col sistema storico-collettivo; oppure che il pluralismo etico è quanto meno socialmente tol-

lerato, se ed in quanto non contraddica a una certa unità morale fondamentale, che si è storicamente formata, ch'è universalmente riconosciuta e dev'essere da tutti rispettata.

Intanto è ben certo che la personalità, ancora quando faccia uso di questa libertà, non può che svolgere o tentare di svolgere modi *sociali* di vita. Essa potrà volere uscire dalle guide d'una certa realtà *sociale* precostituita, non potrà mai esentarsi da qualsiasi forma di *socialità*. Persino le soluzioni apparentemente *individuali* del problema della vita, come negli egoisti assoluti, implicano una soluzione sociale del problema stesso. Neppure il pluralismo etico conduce, quindi, all'individualismo, ma a un pluralismo etico *sociale*, ancorchè d'una socialità particolare, e se non ancora attuale, tendenzialmente futura, e come tale invocata e attesa. La socializzabilità di un ideale, comunque concepito, è in ultima istanza il criterio *selettivo* di tutti gli svariatissimi tentativi di nuove forme di vita umana, di nuove direzioni etiche.

Ci si schiude così la visione integrale di tutto il complicatissimo e ricchissimo sistema del divenire morale: da un lato le collettività storiche, col loro proprio ordine morale obbiettivo, impersonale, anonimo, potiore, soverchiante, ineccezzuabile, e per proprio conto in continua evoluzione; dall'altro lato tante personalità altrettanti possibili soggetti di sviluppi autonomi, ma anch'essi solo socialmente attuabili e sempre socialmente condizio-

nati. Tale è l'immenso dominio della esperienza morale, che ha quindi due soggetti, i quali non si possono confondere: la *società* e la *personalità sociale*.

31. — Della società come soggetto di processi molteplici, religiosi, morali, giuridici, politici, economici, artistici, ecc., si occupa la sociologia. Allo stesso soggetto collettivo, fanno capo la filosofia della storia e la filosofia della politica e in genere tutte le discipline che studiano i fatti della vita associata nella loro presentazione e nel loro divenire. Noi pure ci riferiremo a un tale soggetto ogni volta che ci troveremo di fronte a fatti umani complessi irriducibili a soggetti singoli determinati. Perocchè una constatazione generale e costante dovrebbe aver già messo sull'avviso i teorici di tutte le accennate discipline, persuadendoli che la società umana è ben più che una semplice addizione di individui, anche se definiti *personalità sociali*; e che nessuna personalità sociale rispecchia o riproduce o esaurisce in sè la totalità dei processi sociali, del divenire storico-collettivo dell'intero aggregato cui essa appartiene.

Non pertanto nelle nostre analisi moveremo dalla personalità sociale colla fiducia di trovarvi ancora delle regioni inesplorate o assai imperfettamente conosciute. Intanto, lo abbiamo detto, la società è uno stato dell'umana coscienza. Essa non vive fuori, ma nelle coscienze, non in questa o in

quella coscienza singolarmente presa, ma in tutte le coscienze, nessuna eccettuata, capaci di riflettere in sè ancorchè in modo sommario e rudimentale una idea del tutto, di subordinarvisi e di svilupparla secondo principi universali. Persino i fenomeni di folla, nei quali ogni individualità sembra annullarsi e vivere di una esistenza esteriore, si rendono possibili per una particolare connessione da unità a unità, per un dinamismo più superficiale e sommario, ma della medesima natura di quello che lega di continuo i singoli in una universalità socialmente vincolata.

Ma se la società, pur eccedendo da ciascuna coscienza singolarmente presa, è onnipresente nelle coscienze delle singole unità sociali, il concetto di ciascuna di queste unità, cioè del soggetto nella sua più circoscritta concretezza, sede di processi sociali e personali, irriducibili l'uno all'altro, anzi eventualmente in conflitto fra di loro, si dilata in proporzioni impensate. Nella crepuscolare evanescente interiorità dell'io empirico, nella sottile e fragile trama del microcosmo umano, maturano i fatti, storicamente condizionati, dell'ordine sociale, e quelli spontaneamente originali e inventivi della personalità autarca. L'io singolo è soggetto uno e multiplo; impegnato in processi disparati e persino divergenti, compreso di esigenze universali inderogabili, che possono assorbirlo ciascuna tutto; e assillato di continuo dal problema della scelta del proprio più intimo destino, nel quale il divenire

universale non può non essere in ogni caso coinvolto. In quest'io immenso, che se sconnesso è pletoricamente obeso, se unificato è saldamente titanico, s'intrecciano di continuo la trascendenza e l'immanenza, l'individualità e l'universalità, la natura e l'umanità, questa con tutta la sua storia e con tutte le sue possibilità di scelta praticamente infinite, quella in parte tiranna e dominatrice e in parte dominata e schiava.

D'altra parte non va omissso di considerare, che anche il gruppo sociale è sede di processi che trascendono tutti i singoli soggetti individualmente presi. Se non che anche siffatti processi acquistano una fisionomia definita e consistenza storica quando diventano stato di coscienza e ragione determinante almeno in date personalità rappresentative del gruppo.

Tutta l'esperienza umana adunque, sì del conoscere, e sì del creare, in ciò che ha di più concreto e vivo e drammatico, è in ogni caso riassunta e compendiata nella *personalità sociale*.

Dicemmo al termine del precedente capitolo che il fatto morale consiste « nella vita che si pensa e si vuole »; ora soggiungiamo che il soggetto più complesso della vita che si pensa e si vuole è la *personalità sociale*, poichè la vita non può pensarsi nè volersi che *elettivamente* e insieme *socialmente*. Su questa personalità dobbiamo rivolgere dunque la nostra prima indagine, se vogliamo approfondire l'analisi dell'esperienza morale,

oltre tutto quanto hanno potuto dirne sinora la sociologia, la filosofia della storia, ecc. ecc.

Studiare questa esperienza astrattamente, com'è stato fatto sin qui, senza riferirla al suo vero soggetto, è come voler conoscere l'onda sonora indipendentemente dalle vibrazioni della sorgente che la produce e del mezzo in cui si propaga. Il soggetto in cui si compie il destino della vita che si pensa e si vuole, della vita che riflette sui propri modi, li sceglie e li attua, è infinitamente più complicato e forse inestricabilmente più arruffato dell'io così semplice e schematico dei razionalisti e degl'idealisti ; o dell'unità umana indifferenziata dei sociologi. Ma se la realtà è incomparabilmente più complessa e intricata di tutte le loro formule, che può farci la scienza? Quel che non deve fare è illudersi di dominare la complessità del reale colla semplificazione dei concetti. Una spiegazione scientifica si approssima alle verità se è almeno dello stesso ordine di complessità dei fatti studiati.

Non è dubbio che la nozione di questo nostro soggetto, di quest'io fatuo e gigantesco, termine di arrivo e punto di partenza della storia del mondo apre l'adito a problemi di una estrema complicazione e difficoltà.

Tra i fatti sociali tendenti a uniformizzarsi, a stabilizzarsi, a divenir legge assoluta e inderogabile per tutti anche a costo di superficializzare la condotta nella vita di relazione; e i processi uma-

ni tendenti a differenziarsi, a mutare, a evolvere in direzioni più profondamente impegnative della vita e della coscienza, sta di mezzo l'io misterioso, centro d'infiniti raggi afferenti ed efferenti, e sfera tangente in ogni suo punto d'infinita sfere di raggio finito e infinito.

Questo impercettibile io è sintesi di tutte le antitesi, è uno e molteplice, intuitivo e analitico; veicolo di tutto il divenire umano, sociale e personale; strumento di tutte le umane lotte e sorti, empiriche e metempiriche; oppresso da compiti imponenti, che pure sono legati allo stame della sua tenue esistenza; costretto a dare momento per momento pur tra mille persistenti incognite una risposta precisa e positiva a tutti gli enigmi del mondo; dominato senza tregua da responsabilità categoriche così verso il proprio mezzo sociale, come di fronte all'infinito e all'eterno. Qual'è la via? o piuttosto quali sono le vie delle sue oscure avanzate senza ritorno? I problemi si addensano come segni di tempesta. Il dramma della vita morale incomincia qui.

CAPITOLO III

LA DESCRIZIONE DELLA ESPERIENZA MORALE

32. — Noi vogliamo ora procedere a una sommaria ricognizione dell'immenso dominio dell'esperienza morale, così com'è stato delimitato dalla nostra definizione e localizzato per ora nel soggetto che abbiamo cercato di identificare e che dobbiamo imparare a conoscere meglio, osservandolo in tutte le sue relazioni pratiche.

La nostra ricognizione non potrà certo esaurire l'analisi di tutta l'esperienza morale. Se così fosse, la scienza dell'etica sarebbe presto un fatto compiuto, mentre è appena ai suoi primi passi. Noi ci preoccuperemo quindi di determinare più esattamente che sarà possibile i punti di osservazione, dai quali il rilievo dell'esperienza morale potrà esser fatto, e di distinguere coscienzosamente, onestamente ciò che ci è noto da ciò che è ignoto. Preme più, ora per ora, d'impostare con rigore i problemi e di orientare bene l'indagine

scientifica, anzichè darsi l'aria di saper tutto e di non avere più nulla da ricercare, più alcun problema da risolvere.

33. — Un quadro completo della nostra scienza deve abbracciare tutti quanti gli aspetti essenziali, costitutivi dell'esperienza morale.

Or questa, pure rimanendo *una* nella sua concreta e vivente realtà, può essere, a nostro giudizio, esaurientemente descritta nei suoi momenti costitutivi, se osservata sotto tre aspetti, che però non possono essere separati se non per comodità di analisi, mentre sono nel fatto intrinsecamente fusi e inscindibili.

1. Ogni sistema di vita morale consta anzitutto di un complesso di *valutazioni*, che ne formano come il fondamento, e si riflettono in ogni punto del sistema stesso dal principio alla fine. Tutti i giudizi etici sono infatti *giudizi di valore*. Dobbiamo quindi preliminarmente domandarci: come hanno origine e come si svolgono le valutazioni morali e i sistemi di valutazioni morali?

2. Le valutazioni e i sistemi di valutazioni morali tendono ad obbiettivarsi, a tradursi cioè nella realtà, o a conformare a sè la realtà, mediante *azioni*. Esse hanno, in altri termini, una funzione formativa e regolatrice dell'attività pratica. Da ciò un secondo problema dell'analisi scientifica dell'esperienza morale: sotto quali condizioni le valutazioni morali umane diventano a-

zioni? in qual modo e in qual misura le valutazioni morali informano e regolano la condotta?

3. Ogni complesso di valutazioni morali e di azioni corrispondenti tende a svilupparsi in un *sistema di principî e di leggi* da valere universalmente, sia per il soggetto, nei momenti successivi della sua esistenza, sia per altri soggetti con quello socialmente uniti. Da ciò il terzo ed ultimo argomento della nostra ricerca: quale la genesi e la funzione delle *leggi morali*?

I tre paragrafi che seguono sono dedicati rispettivamente alle tre indagini anzicennate; e poichè non è possibile parlare delle *valutazioni morali*, delle *azioni morali* e delle *leggi morali*, senza aver prima discorso delle valutazioni, delle azioni e delle leggi in generale, ciascun paragrafo sarà diviso in due parti, di cui la prima si occuperà del rispettivo processo nei suoi termini più generali, e la seconda del medesimo processo in sede di esperienza morale.

§ 1. LA VALUTAZIONE

A. — *Della valutazione in generale.*

34. — Tutti i giudizi etici, abbiamo detto, sono giudizi valutativi; attribuiscono, cioè, un determinato valore, per esempio, a determinati soggetti o a certe loro qualità e azioni. Buono-cattivo, lecito-illecito, giusto-ingiusto, degno-indegno, nobile-ignobile, lodevole-biasimevole, stimabile-disstimabile, approvabile-riprovevole, ecc. sono coppie di giudizi antitetici e correlativi, che esprimono apprezzamenti favorevoli o sfavorevoli, stati di consenso o dissenso, di adesione o avversione, di attrazione o repugnanza, di appetizione o aborrimiento, che il soggetto giudicante prova di fronte a certi modi, effettivi o ipotetici, della realtà.

Come tali, i giudizi etici rientrano evidentemente nella più grande famiglia dei giudizi valutativi, la quale abbraccia altri stati congeneri, rivolti, come ad esempio le valutazioni religiose, giuridiche, poetiche, economiche, ecc. ad altri aspetti e momenti della realtà.

Di conseguenza noi non potremo approfondire l'analisi delle valutazioni morali, se non avremo prima esaminata la funzione del valutare

nelle sue modalità generali; poi la riguarderemo nelle sue differenziazioni.

35. — L'Herbart fu il primo a distinguere i giudizi in *teoretici* e *valutativi*: quelli si limiterebbero a constatare come la realtà è in se stessa, questi esprimerebbero un modo tutto soggettivo di apprendere la realtà, e conterrebbero oltre la constatazione del reale obbiettivo un sentimento di piacere o di dolore.

Questa distinzione fu variamente ripresa e approfondita in seguito, sotto l'aspetto filosofico, dal Lotze, dall'Höfdding, ecc. (1).

D'altra parte lo studio scientifico dei fenomeni del valore veniva condotto a maggior precisione e profondità dalle scienze economiche, le quali tuttavia, per giungere a risultati esatti, do-

(1) Noi prescindiamo nelle nostre indagini sulla valutazione da quella *filosofia dei valori*, che ha tanto fatto discorrere di sé in questi ultimi anni, e che non è se non riverniciatura a nuovo di vecchi e venerandi concetti metafisici: il dover essere che giustifica l'essere, la ragion pratica che guida la ragion teoretica, la teleologia che misura i valori, il pensiero che oltrepassa la realtà, il soggetto che condiziona l'oggetto, lo spirito che oltrepassa la natura, il vero che determina il bello e il buono, il buono che fa esistere il vero e il bello, il bello che rivela il vero e il buono; e simili passatempi. I nomi dell'Eucken, del James, del Münsterberg, del Windelband, del Rickert, del Royce, sono legati a queste esercitazioni, le quali costituiscono, come ben disse il Masci (*La filosofia dei valori*, in Atti della R. Accademia dei Lincei, Vol. XXII, fasc. 6°, 1913) una « esperienza di pensiero utile, anzi necessaria », ma che ha già descritto « la sua parabola » ritornando al punto di partenza. E invero è questo il destino di un filosofare senza fondamento scientifico. Diamo infine per note le nostre personali indagini su *I valori umani*, che qui appresso vengono riprese, ma alle quali ci riferiamo per più analitiche disamine.

vevano prescindere dalle variazioni soggettive, di lor natura incommensurabili, e applicarsi principalmente alle dipendenze obbiettive del valore, le quali si possono esattamente osservare e misurare. Ma ciò non poteva alla fine dare che una nozione monca dell'intero processo economico. Per integrare siffatta nozione dovevasi rivolgere l'analisi anche al soggetto; e quest'analisi diveniva compito della psicologia. Bastò poi che la psicologia si ponesse il problema, perchè estendesse subito le sue indagini a tutti i fatti di valutazione in generale (Meinong, Ehrenfels, ecc.).

36. — Tre ipotesi principali si presentano a chi studia questi fatti: 1) il valore è una proprietà inerente all'oggetto, sia cosa o persona, e il soggetto non fa che conoscerlo o riconoscerlo; 2) il valore è un apprezzamento soggettivo condizionato da determinate qualità oggettive corrispondenti; 3) il valore è un apprezzamento soltanto soggettivo.

37. — La prima ipotesi può dirsi *ontologica e intellettualistica*: ontologica, perchè fa del valore una realtà o parte componente della realtà obbiettiva; intellettualistica, perchè limita la funzione del valutare a un mero atto conoscitivo di stati e rapporti che si offrono alla conoscenza del soggetto. Tale è la credenza ingenua dell'uomo volgare. Questi crede di vivere circondato da un

mondo di valori; ogni cosa o persona ha per lui un valore in sè e per sè; e il valore è una specie di fluido o essenza misteriosa, che inerisce all'oggetto e lo rende apprezzabile e desiderabile. Conoscere i valori obbiettivamente esistenti e graduare i propri giudizi in proporzione della quantità di valore inerente a ciascun oggetto, è il solo ufficio che l'uomo volgare si attribuisce.

Questo modo d'intendere il valore non ha dato luogo ad alcuna teoria scientifica. Nella speculazione filosofica è rappresentato solo da alcuni teologi, ai quali importava di salvare l'obbiettività del valore di Dio, un valore assoluto che non si vuol far dipendere dalla coscienza umana, nè tanto meno variare in funzione di ciascuna coscienza. Sicchè in fondo questo concepimento può ritenersi circoscritto al *valore assoluto*; ma se e in quali termini sia possibile parlare di valore assoluto, è questione molto complessa che non potremo trattare se non al termine di queste nostre analisi.

L'ipotesi dell'obbiettività del valore, sebbene si presenti a prima vista con tanta spontaneità ed evidenza, come quella della realtà obbiettiva dei colori, è la più complicata e imbarazzante, tosto che si approfondisca l'analisi del fenomeno. Bisognerebbe ammettere che esistano valori non valutati da alcun soggetto, e spiegare come si producano così spesso delle valutazioni cui non corrisponda alcun valore oggettivo. Bisognerebbe inoltre trovare, indipendentemente dall'intrinseco valore dell'oggetto, e

cioè al di fuori di ogni relazione con questo, il perchè delle enormi e continue variazioni delle valutazioni di un oggetto medesimo da soggetto a soggetto, e, per il medesimo soggetto, nei suoi diversi momenti. Ma quando tutte queste funzioni soggettive fossero completamente analizzate e spiegate nel soggetto e col soggetto soltanto, l'ipotesi dell'esistenza obbiettiva del valore rimarrebbe un di più, un dato superfluo, anzi una complicazione, oltre che inutile, ingombrante, come se si volesse ammettere l'esistenza di un colore in sè, all'infuori delle sensazioni di colore.

38. — La seconda ipotesi si ferma a mezza via fra l'obbiettività e la subbiettività delle valutazioni: l'apprezzamento è soggettivo, ma deve corrispondere e proporzionarsi a determinate qualità dell'oggetto che condizionerebbero l'apprezzamento.

È chiaro, infatti, che se il soggetto valuta qualche cosa supponendole una certa proprietà, la valutazione è logicamente ed effettivamente sospesa all'esistenza o non esistenza di questa proprietà. Ma allora è il soggetto stesso che mette il proprio stato d'animo in una speciale relazione subordinata verso una parte componente della realtà. Si dovrebbe invece dimostrare che questa proprietà avesse in sè la virtù di suscitare nel soggetto invariabilmente una proporzionata reazione valutativa. Se non che, una volta posta la questione in tali termini, si riprodurrebbero, in misura attenuata, ma ir-

riducibile, le medesime incongruenze e difficoltà notate per la prima ipotesi.

Si dovrebbe cioè ammettere l'esistenza di proprietà aventi un valore intrinseco anche se non valutate da alcun soggetto, e spiegare come si producano così spesso delle valutazioni cui non corrisponda alcuna proprietà oggettiva. Bisognerebbe inoltre spiegare, indipendentemente dalle proprietà valutabili, cioè al di fuori di ogni relazione con esse, le enormi e continue differenze di valutazione della medesima proprietà da soggetto a soggetto, e per lo stesso soggetto nei suoi diversi momenti; sicchè alla fine quando si esaurisse l'analisi di tutte le condizioni del valutare nel soggetto soltanto, l'ipotesi delle proprietà valutabili esteriori al soggetto non sarebbe più che un residuo superfluo e imbarazzante. Persino nelle valutazioni economiche, dove pure il soggetto dipende tanto dall'oggetto, la funzione fondamentale che dirige il lavoro dell'uomo nella ricerca delle cose utili e nella loro trasformazione in beni o ricchezze — quando siano superate le più elementari dipendenze fisiologiche, che s'impongono da sè anche senza l'intervento della valutazione — è una funzione del soggetto che vuole in un modo suo proprio la realtà esterna e riesce a trasformarla in corrispondenza ai crescenti e mutevoli bisogni e persino capricci umani: sicchè il rapporto iniziale di subordinazione dell'uomo primitivo alla natura, si capovolge in un rapporto di subordinazione della natura all'uomo, e in ciò è tut-

to il senso della grandiosa evoluzione della economia umana nel mondo.

39. — Non rimane che la terza ipotesi, quella della completa subbiettività dei fenomeni del valore; la quale tuttavia per sfuggire all'obbiezione dell'arbitrarietà e fin capricciosità, ha bisogno d'una integrazione. Tale è la presenza in ogni valutazione di *giudizi esistenziali*, veri o supposti tali.

È questa l'ipotesi più semplice, alla quale, ci atterremo. Ad essa per altro si è sospinti dallo spettacolo comunissimo e frequentissimo delle oscillazioni e mutazioni di valore che si producono di continuo nel soggetto, non accompagnate da alcuna concomitanza oggettiva realmente esistente. Una cosa rimane invece costante, ed è che le valutazioni sono sempre accompagnate da un *giudizio esistenziale*, reale o ipotetico, (come bene osservò il Meinong) di date condizioni o proprietà, ragione e misura del valore. Questo giudizio può essere illusorio, erroneo, ma ci dev'essere. Esso condiziona, benchè sempre soggettivamente, ogni nostra valutazione.

Invero, quando il soggetto valuta un oggetto determinato, fa un espresso riferimento a certe proprietà di questo, e la valutazione si presenta come oggettivamente *condizionata*. Ma tale condizione, ripetiamo, è posta espressamente dal soggetto e non dall'oggetto, tanto vero che può financo venire a mancare in punto di fatto senza eventualmente

scuotere la valutazione; come quando ci ostiniamo a giudicare intelligente, onesta, abile, una persona, pur se ha dato prove lampanti di essere stupida, disonesta, inabile. Nel fatto dell'attribuir valore, essenziale non è l'esistenza *reale* dell'oggetto e delle proprietà sue; basta supporla. L'oggetto può essere fittizio, immaginario, illusorio, oppure, se reale, venire variamente percepito e conosciuto da più soggetti, e in tempi diversi dal medesimo soggetto. Ma è il soggetto che si pone in una determinata relazione valutativa, e che non si preoccupa di apprendere il reale com'è, ma lo considera in un modo tutt'affatto proprio, lo analizza e ricomponne quasi per sè, ne riconosce, prelevandole, o ne postula, presupponendole, date proprietà; conferisce all'oggetto una nuova esistenza con l'attribuirgli i motivi della valutazione e le condizioni oggettive di essa, naturalmente valide per il soggetto che valuta e per il mondo e tempo in cui egli le valuta.

Ancora quando la valutazione sembri imporsi dall'esterno con caratteri di fissità, necessità, universalità, ecc. (come nelle valutazioni sociali), è sempre il soggetto che la fa esistere o non esistere nei propri riguardi; e la dipendenza del soggetto non è che illusoria. Basta infatti mutare menomamente le disposizioni interiori e i giudizi esistenziali del soggetto, perchè la valutazione si produca o non si produca affatto, assuma l'una o l'altra direzione, questo o quell'altro grado d'intensità, durata, ecc.

Non soltanto dell'arte, ma di tutti i valori umani può dirsi che n'è autore l'uomo, *homo naturae additus*.

« L'uomo è la misura di tutte le cose », insegnò Protagora. Bisognerebbe sostituire a una tale formula, che applicata ai fatti conoscitivi può sembrare eccessiva, quest'altra: « L'uomo è la misura di tutti i valori, di quelli che sono in quanto sono, e di quelli che non sono in quanto non sono ». Non vi ha contraddizione nell'ammettere che l'oggetto possa esistere senza un soggetto che lo conosca; ma non è pensabile che un valore esista al di fuori di ogni e qualsiasi relazione con un soggetto per il quale valga. È quindi il soggetto che costituisce il fondamento delle relazioni valutative; egli pone in essere i valori, li crea e li gradua. Nè in questa sua funzione si arresta alle frontiere del reale, ma invade anche le regioni sconfinite dell'immaginario e dell'ipotetico, oltrepassa i dati della esperienza effettiva, supera tutte le dipendenze obbiettive o le piega a suo talento, esperimenta nuovi modi affatto propri della subbiettività, capaci persino di riflettersi sulla realtà obbiettiva e di trasfigurarla.

40. — Premessa l'ipotesi della *subbiettività* del valore, ogni indagine relativa deve essere rivolta al soggetto.

Nell'analisi delle dipendenze subbiettive del valore sono state proposte tre interpretazioni princi-

pali: 1) la valutazione è una forma di attività della coscienza specificamente diversa dalle altre sue funzioni note, del pensare, del sentire e del volere; 2) la valutazione è la risultante di processi elementari della coscienza, in vario modo cooperanti fra loro: per esempio, di giudizi accompagnati da sentimenti o affetti o appetizioni, ecc.; 3) la valutazione è una funzione biologica, non dunque della coscienza soltanto, bensì di tutti i fattori biopsichici che sono implicati, ancorchè non tutti evidenti negli stati di coscienza.

41. — La prima interpretazione pretende di stabilire una relazione tra i valori e una certa forma di attività interna, non prima identificata, specificamente valutatrice, che potrebbe assomigliarsi all'*amore* e all'*odio*, e che non si deve confondere con le altre forme già note di attività della coscienza, il pensiero, il sentimento, la volontà.

A questa interpretazione si può obbiettare, in primo luogo, che bisogna anzitutto stabilire se non sia possibile, mediante nuove e più accurate analisi, di ridurre stati così complessi, quali, per esempio, l'*amore* e l'*odio*, a processi più semplici e noti, come per altro la psicologia degli affetti e delle passioni ha da gran tempo tentato di fare con discreto successo; in secondo luogo, che le ipotesi di funzioni nuove della coscienza sono da riservarsi al caso estremo e disperato, in cui non sia in alcun modo possibile di spiegare i fatti del valore con

i dati già noti della esperienza interna, il che, allo stato delle indagini non può dirsi affatto; in terzo luogo, che quando si è ammessa l'ipotesi di questa nuova forma di attività interiore capace di valutare, non si è ancora spiegato nulla, perchè dovremo sempre domandarci il come, quando e perchè di questa singolare attività del soggetto, ecc. ecc.

42. — La seconda ipotesi richiede un più lungo esame. Essa è stata svolta in due direzioni principali. Si è detto: 1) la valutazione dipende da *giudizi* congiunti con *sentimenti* di *piacere* o di *dolore* riferiti a un oggetto determinato; 2) la valutazione dipende da *giudizi* congiunti con *appetizioni* positive o negative, riferite parimenti a un oggetto dato. In sostanza una relazione funzionale esisterebbe, nel primo caso, tra il sentimento e l'oggetto del sentimento; nel secondo caso, tra l'appetizione e l'oggetto dell'appetizione. L'oggetto riceverebbe, in altri termini, valore, rispettivamente dal quantum di sentimento o di appetizione da esso suscitato.

Si poteva obiettare che soventi volte il sentimento, per esempio, di piacere, che un oggetto suscitò in principio, si attenua, mentre il valore dell'oggetto si mantiene costante e persino cresce; oppure che, se siamo in possesso di un oggetto, non possiamo più appetirlo, mentre esso mantiene il proprio valore e persino lo accresce (come può vedersi, per es. negli oggetti personali lungo tempo

posseduti e adoperati). Per eliminare queste apparenti incongruenze le due formule sono state ampliate aggiungendovi l'ipotesi della mancanza, nel caso di oggetti presenti, o della presenza, nel caso di oggetti mancanti; e ciò nel modo seguente: 1) hanno un valore *positivo* gli oggetti la cui *presenza* suscita piacere, e la cui *assenza* susciterebbe dolore, oppure la cui assenza suscita dolore e la cui presenza susciterebbe piacere; e viceversa hanno un valore *negativo* quegli oggetti la cui presenza suscita dolore e la cui assenza farebbe piacere, ovvero la cui assenza cagiona piacere e la cui presenza cagionerebbe dolore; 2) hanno un valore *positivo* gli oggetti che appetiamo, se ci mancano, e che appetiremmo se ci mancassero; e hanno un valore *negativo* gli oggetti da cui aborriamo, se esistono, o da cui aborriremmo se esistessero.

L'ipotesi della mancanza, o rispettivamente della presenza, servirebbe adunque a ristabilire la equazione, solo apparentemente turbata, tra il fattore fondamentale della valutazione e la valutazione attuale. Poniamo che due oggetti, l'uno di piccolo e l'altro di grande valore per il soggetto, suscitino in lui, a un momento dato, il primo un grande e il secondo un tenue sentimento di piacere; oppure il primo una vivace e il secondo una debole appetizione, e in ogni modo reazioni sproporzionate al valore che il soggetto medesimo riconosce a tali oggetti. In questi casi l'ipotesi della mancanza rettificherebbe l'apparente anomalia. Se

l'oggetto frivolo, che suscita un grande sentimento di piacere o una vivace appetizione, venisse a mancare, la reazione dolorosa o appetitiva sarebbe debolissima; mentre sarebbe violenta, quando venisse a mancare un oggetto di grande valore, ancorchè in un certo momento esso ha potuto destare nel medesimo soggetto un tenue sentimento di piacere o una debole appetizione.

Vedremo in seguito quale significato abbiano queste rettificazioni.

43. — Cominciamo dall'esaminare la relazione funzionale diretta o equazione differenziale:

$$\text{valore} = \text{giudizio esistenziale più sentimento di piacere o di dolore.}$$

La scala dei valori si comporrebbe, secondo questa teoria, di una serie positiva e di una serie negativa, divise fra loro da un punto d'indifferenza, corrispondente allo stato subbiettivo, in cui il sentimento concomitante si può porre eguale a zero. La serie positiva comprenderebbe tutti i valori ragguagliati ai sentimenti di piacere, a partire da zero, e ordinati per gradi successivi dai più tenui e fatti ai più forti e duraturi; la serie negativa, tutti i valori ragguagliati ai sentimenti di dolore, anch'essi a partire da zero, e ordinati per intensità e durata, dai più piccoli ai più grandi. Per assegnare a un valore il giusto posto in questa scala bisogna sommare le due reazioni sentimentali, piace-

voli e dolorose, che per l'oggetto medesimo corrispondono o al fatto dell'esistenza e all'ipotesi della mancanza, o al fatto della mancanza e all'ipotesi dell'esistenza, secondo i casi.

Noi vogliamo anzitutto domandarci, se sia proprio vero che il sentimento di piacere dia sempre luogo a un valore positivo e il sentimento di dolore a un valore negativo.

La *fenomenologia* o vita manifesta dei sentimenti, siano di piacere o di dolore, presenta regolarità e costanze di decorso che possiamo ridurre a tre principali funzioni o leggi, corrispondenti a certe fasi consecutive: la legge d'*inerzia*, la legge di *esaurimento* o *stanchezza*, la legge di *avvicendamento* o *contrasto*. Queste fasi descrivono schematicamente come una parabola, prima ascendente, poi discendente e poi inversamente ascendente. Si intende che tale schema corrisponde al decorso tipico di un sentimento, senza tener conto delle cause perturbatrici o di variazione che vi si complichino o che sopraggiungano.

Legge d'inerzia. Ogni sentimento, sia esso di piacere o di dolore, una volta suscitato, tende da principio a *persistere* e a fissarsi stabilmente nella coscienza, crescendo di determinatezza e d'intensità. A ciò si deve, per esempio, se lo stesso fatto, lieto o triste, venga raccontato dalla persona che ne gode o soffre più e più volte di seguito, anche al medesimo interlocutore. La ripetizione della rappresentazione è in realtà un mezzo comunissimo

per intensificare e stabilizzare nella fase iniziale il sentimento che il fatto suscita. Inoltre la coscienza si mette alla ricerca di altre rappresentazioni congeneri o derivate, e compone intenzionalmente tutto un corteo di rappresentazioni atte a rendere più analitico, determinato e profondo il piacere o il dolore sentito. Avviene altresì una scelta, una selezione spesso preordinata, talvolta istintiva, di tutte le circostanze esteriori e interiori che possano meglio concorrere ad approfondire il sentimento piacevole o doloroso provato. Sovente, a meglio intensificare lo stato attuale, si richiamano alla coscienza per *contrasto* gli stati opposti, come vedremo meglio parlando della terza legge. Nessun maggior dolore, infatti, che ricordarsi del tempo felice nella miseria, ma anche nessuna maggiore gioia che ricordarsi della miseria nel tempo felice. In ogni modo la direzione complessiva di tutti gli sforzi diretti e indiretti, volontari e istintivi, opera nel senso della persistenza del sentimento attuale, di gioia o di pena, e nel senso della intensificazione di esso sino al più alto grado, ch'è suscettibile di raggiungere (fase ascendente della parabola del sentimento). Lo stadio culminante corrisponderebbe all'ordinata massima della parabola, la cui posizione (di altezza e di prossimità rispetto all'origine dell'ascissa) non può determinarsi che caso per caso.

Legge di esaurimento o stanchezza. L'efficacia della rappresentazione sul sentimento (cioè il po-

tere che la rappresentazione ha di suscitarlo), se nella prima fase, or ora descritta, cresce col numero delle ripetizioni, in seguito, quando cioè l'intensità del sentimento ha raggiunto il parossismo, diventa inversamente proporzionale al numero delle ripetizioni stesse. Chiunque può farsi un'idea di ciò pensando al godimento che si prova di un bel pezzo di musica; il godimento dapprima s'intensifica colla ripetizione, ma poi decresce a misura che le ripetizioni aumentano fino a produrre uno stato di saturazione.

Questa legge di esaurimento o stanchezza vale tanto per il piacere quanto per il dolore. Tutti i propositi più fermi di persistere in uno stato di letizia (come in chi voglia sfuggire sistematicamente a ogni pena), o d'immorare in uno stato di dolore (come in chi, per esempio, colpito da sventura, voglia sottrarsi a ogni godimento), non preservano i sentimenti stessi dalla decadenza. Nulla ritiene un piacere, raggiunta che abbia la sua massima intensità, dal languire e dall'esaurirsi nella noia; e un dolore, volontariamente rinnovato ed esacerbato fino all'exasperazione, dall'attenuarsi e dal tramontare a poco o poco dalla coscienza. È fatale che tutti i sentimenti si stanchino più o meno presto (a meno che non intervengano nuovi fattori di ravvivamento, che allora costituiscono uno stato nuovo della subbiettività); e il riprodursi della rappresentazione con la quale erano inizialmente connessi non può che affrettarne l'irreparabile occaso

(fase discendente della parabola del sentimento).

Legge di avvicendamento o di contrasto. Ogni sentimento, sia di piacere, sia di dolore, entrato nella fase di decadenza, tende a cedere il campo a un sentimento di direzione opposta, e quindi rispettivamente di dolore o di piacere. Così la noia, che succede solitamente al piacere, è il suo contrario; e ogni dolore finisce coll'esser vinto da sentimenti di piacere più o meno spiccati e vivaci (fase inversamente ascendente). Ma oltre all'avvicendamento naturale di sentimenti contrari, ha luogo una ricerca positiva, volontaria del sentimento contrario a quello nel quale indugiavamo. Così, per quanto ciò possa sembrare a prima vista strano, si dà una ricerca positiva e volontaria di emozioni dolorose in colui che si trovi in stati di piacere; come vi ha una ricerca positiva e volontaria di emozioni piacevoli in chi si trovi in stati di dolore. Questa doppia ricerca ha luogo tanto nel caso che il sentimento attuale, piacevole o doloroso, si trovi nella fase ascendente, e il soggetto voglia con questo mezzo intensificarlo ancora di più; e tanto nel caso che il sentimento attuale si trovi nella fase discendente e che il soggetto voglia affrettare di uscirne del tutto.

Vari esempi chiariranno meglio questi singolari, ma non infrequenti trapassi psicologici.

Erodoto, narra che gli antichi Egizi usavano di mostrare nei banchetti una piccola mummia in legno per stimolare vieppiù, colla visione della im-

mancabile morte, il desiderio di godere. Ed era, costume barbarico, conservato sino a pochi secoli fa, persino dalla Chiesa, di riserbare ai giorni di festa l'esecuzione delle condanne capitali. Le condanne *ad bestias* nella Roma antica venivano eseguite come pubblici divertimenti. In questi casi lo spettacolo della orribile morte doveva servire a intensificare, per contrasto, la letizia degli astanti. Un procedimento analogo, sebbene di molto attenuato dalla finzione, si ha nelle rappresentazioni tragiche, che pur descrivendo gli aspetti più orridi e tristi della vita umana, erano, per esempio, nell'antica Grecia riserbate ai giorni di festa; allo stesso modo che noi andiamo ancor oggi ad ascoltare una tragedia più che per passatempo, per uscire da uno stato di noia o di piacevolezze frivole. In generale poi esiste in ciascuno una specie d'istinto tragico, più o meno desto, che lo spinge ad approfondire con una certa acre voluttà le emozioni dolorose. Innumerevoli esempi dimostrano inoltre che si danno casi in cui le emozioni dolorose vengono ricercate non per intensificare le piacevoli, ma per se stesse (ciò è evidente nei cosiddetti temperamenti malinconici), o da chi voglia uscire dallo stato di uniforme e calmo godimento in cui si trova, come si osserva in coloro che avendo abbastanza di una vita invariabilmente tranquilla e lieta, trovandosi cioè nella fase di stanchezza dei sentimenti di piacere, divenuti abituali, si danno risolutamente a ricercare cause positive

di sofferenza, es. in avventure rischiose, o con la partecipazione attiva alle sventure altrui, o coltivando passioni nocive, ecc. pur di uscire dalla stasi psichica.

Comunissimo è poi l'avvicendamento e l'uso spontaneo o voluto dei contrasti tanto nella fase ascendente di un dolore, per intensificarlo, quanto nella sua fase discendente, per demolirlo. Il ricordo o l'eccitamento di un'emozione piacevole, serve a chi soffre o per ripiombare ancora più a fondo in uno stato di pena o per liberarsi dalle strette di un dolore divenuto intollerabile o che sia prossimo a esaurirsi.

L'avvicendamento *voluto* di sentimenti opposti è poi evidentissimo nel gioco, dove, in sostanza non si fa che suscitare, per esempio, le emozioni del rischio senza il pericolo (come, nei giuochi guerreschi e nei loro surrogati moderni, gli *sport*); oppure si protende l'animo in stati frequenti di ansia, cui seguano in modo disordinato e imprevedibile, alternativamente, soddisfazioni e insoddisfazioni (come nei giuochi di azzardo).

Tutto ciò dimostra a sufficienza come non si verifichi affatto la asserita relazione funzionale: *Valore positivo* = piacere, e *valore negativo* = dolore. Anzi, al contrario, è possibile, secondo le disposizioni attuali del soggetto, che egli ricerchi positivamente tanto il piacere, quanto il dolore, e in altri termini che il dolore costituisca in determinate circostanze un valore positivo e il piacere un valore negativo.

Questa constatazione, sebbene circoscritta alla fenomenologia dei sentimenti di piacere e di dolore, è tanto più conclusiva, in quanto noi abbiamo lasciate fuori esame le influenze diremmo così perturbatrici della valutazione intrinseca dei detti sentimenti. Le quali influenze provengono principalmente da direttive ideali dell'attività riflessa, come quando prevalgano propositi disinteressati, ispirazioni mistiche, ecc...; nel qual caso la esclusione deliberata di qualsiasi dipendenza delle valutazioni dai sentimenti di piacere o dolore, nega evidentemente a priori il nesso funzionale asserito. Allora infatti non soltanto è capovolto tutto quanto il sistema delle comuni valutazioni utilitarie, ma può apparire come un valore positivo financo la propria ruina, il martirio, il sacrificio totale della vita.

44. — Non ci dobbiamo tuttavia dissimulare, che è possibile consentire in tutte le obiezioni dianzi svolte, e nondimeno tenere fermo a una relazione funzionale fondamentale, espressa così:

valore = giudizio esistenziale più sentimento

non importa se di piacere o di dolore.

In altri termini, ammesso pure che in congrue circostanze il dolore assuma valore positivo e il piacere valore negativo, in ogni caso alla base di tutte le valutazioni si troverebbe sempre un *sentimento* purchessia.

Per esaminare a fondo questa relazione, conviene ampliarla, sì da comprendervi indifferentemente non soltanto i sentimenti di piacere e di dolore, ma anche le due altre coppie di sentimenti, che la psicologia è riuscita a identificare (Wundt), cioè i sentimenti di tensione-sfogo, eccitamento-quiete. Oggi è ammesso dalla quasi generalità dei psicologi, che dette coppie insieme coi sentimenti di piacere e di dolore costituiscono una specie di sistema tridimensionale, i cui termini, variamente combinandosi, danno luogo, col concorso di altri fattori, a stati della coscienza che prendono nome di affetti, passioni, ecc. (1).

Or la formula proposta esprimerebbe una funzione diretta e continua fra un sentimento qualsiasi, che insorga nella coscienza, e il valore che assume per la coscienza l'oggetto del sentimento.

Qui l'esperienza comune avverte subito che la relazione non sussiste, per lo meno, nei termini universali in cui è asserita. Il sentimento può languire e il valore dell'oggetto relativo mantenersi costante o financo aumentare; ovvero il sentimento essere vivacissimo e il valore tenue. Abbiamo accennato

(1) Wundt ha pel primo individuato le tre coppie di sentimenti e ne ha composto un sistema tridimensionale. V. le sue maggiori opere: *Grundzüge der physiol. Psychol.* (1908), *Grundriss d. Psychologie* (1907), ma più specialmente la sua polemica con E. B. Titchener: WUNDT, *Bemerkungen zur Theorie des Gefühls* (Phil. Stud. vol. 15 pagg. 149 e segg. e TITCHENER, *Zur Kritik der Wundtschen Gefühlslehre* (Zeitschrift für Psychol.) vol. 19 pagg. 321 e segg.) e inoltre *The tridimensional Theorie of Feeling* (Amer. Journal of Psychology, avril, 1908).

che per reintegrare la valutazione sulla base di un sentimento proporzionato è stato proposto di sommare, o eventualmente sottrarre, cioè di sommare algebricamente, al sentimento attuale e spontaneo il sentimento suscitato, in modo riflesso, dall'ipotesi della mancanza, ove si tratti di oggetto presente, o dall'ipotesi della presenza, ove si tratti di oggetto mancante. Ma in realtà con queste ipotesi non si fa, per dir così, la controprova della prima valutazione, ma una valutazione affatto nuova, poichè le due ipotesi, che l'oggetto sia presente o mancante, *non* corrispondono alle medesime relazioni di vita, ma mettono il soggetto in situazioni differenti, sicchè le valutazioni relative non solo non debbono necessariamente coincidere, ma per lo più differiscono. Si pensi, per esempio, alla diversa valutazione della prole, avendone o non avendone. E se è così, ciascuna valutazione sta a sè, e in ciascuna di esse, e non nella loro somma, sia pure algebrica, con altre, si dovrebbe verificare, se vera, la relazione asserita: *valore = sentimento*. Soggiungiamo ancora che una valutazione effettiva non può essere integrata da una valutazione ipotetica, se non per un processo illusorio. La prima corrisponde a uno stato reale, nel quale il soggetto si trova e che il soggetto può realmente apprezzare; la seconda ha per base non un fatto, bensì la rappresentazione di un fatto ipotetico: ma la rappresentazione è una cosa e l'esperienza vissuta è un'altra. Persino i centri nervosi, in cui le due esperienze, l'immediata

e la rappresentata, han sede, sono diversi. È poi di ragion comun che la previsione di una esperienza e l'esperienza stessa nella sua concreta attualità, discordano spesso in modo imprevedibile, sia che si tratti di dolori temuti o di piaceri pregustati.

Infine, la pretesa di sommare algebricamente due diverse reazioni soggettive per ottenere una unica valutazione, si fonda sopra un residuo dell'ontologia del valore, e trascura che l'elemento costitutivo della valutazione, è il soggetto, il quale, mutando di relazione, compie caso per caso, ipotesi per ipotesi, altrettante valutazioni diverse, ciascuna delle quali deve trovare in se stessa e in modo esauriente il proprio fondamento, la propria giustificazione e misura.

Ma ammettiamo pure che si possano sommare algebricamente le due valutazioni, reale l'una, e ipotetica l'altra; rimane a dimostrare che il sentimento risultante dia l'esatta misura del valore che il soggetto attribuisce all'oggetto del sentimento medesimo. Poichè non basta che ci sia concomitanza fra sentimento e valutazione, il che possiamo anche nei termini più generali ammettere; occorre che sussista una perfetta equazione differenziale fra questi due supposti momenti, fondamentale e derivato, del processo valutativo.

Sorvolando sulla intrinseca difficoltà di stabilire se e come un sentimento possa dirsi equivalente a un giudizio di valore, osserviamo che l'esperienza immediata avverte fin troppo spesso una incon-

gruenza tra i sentimenti spontanei e riflessi, anche sommati nel modo anzidetto, e la valutazione. Bisognerebbe dimostrare che la rappresentazione dell'oggetto della valutazione sia accompagnata sempre da un sentimento, attuale e potenziale, del medesimo grado d'intensità, in corrispondenza colla stabilità, ancorchè relativa, della valutazione concomitante. Chiunque può constatare invece che la rappresentazione di un medesimo oggetto può essere legata in momenti diversi alle reazioni sentimentali più diverse non solo per intensità, ma financo per tono, mentre il valore rimane relativamente costante. Nulla è più instabile e più incerto della concomitanza tra una determinata rappresentazione e un dato sentimento; laddove le valutazioni hanno una relativa stabilità, che può persino prescindere espressamente dal loro riferimento alle reazioni sentimentali, anzi contrapporvisi e fungere da principi regolativi e correttivi dei sentimenti che accompagnano le esperienze del valore.

Chi osservi a fondo le leggi di variazione dei sentimenti, in confronto a quelle che regolano la vita delle rappresentazioni, non si meraviglierà più delle reciproche incongruenze.

Per cominciare, il *ritmo* della variazione rispettiva è diverso: lento, talvolta lentissimo, pei sentimenti; rapidissimo, talvolta istantaneo per le rappresentazioni. Di ciò può convincersi ognuno ponendo mente al fatto di una persona che soffra pel timore di un evento triste; ebbene, all'annunzio

che il pericolo è scongiurato, essa non si rallegra senz'altro interamente, ma continua almeno per un po' a rattristarsi, forse anche a piangere e ad imprecare.

Analogamente, chi sia colpito da una improvvisa sventura, mentre si trovi in circostanze liete, stenta ad adattarsi al dolore che essa gli infligge, ricusa in sulle prime di credere, dichiara l'evento impossibile e non è se non per gradi che si arrende tutto al nuovo stato doloroso.

Ciò vuol dire che mentre il complesso rappresentativo può essere modificato d'un subito, lo stato d'animo, turbato nel primo caso, sereno nel secondo caso, sopravvive più o meno a lungo, finchè non ceda il posto al sentimento lieto o triste confacente alle nuove rappresentazioni.

È vero dunque che il ritmo con cui le nuove rappresentazioni si producono e si sostituiscono è assai più celere che non la reazione sentimentale, che per essere accompagnata da fatti organici e da reazioni viscerali, richiede un lungo e complicato adattamento per prodursi e per mutare. Questi sono dati grossolani, ma accennano a condizioni profondamente disparate della diversa vita delle rappresentazioni e dei sentimenti.

Inoltre, le tre leggi della fenomenologia dei sentimenti da noi già esaminate non sono che indici di fattori molto più profondi che segnano il decorso, diciamo così, fatale dei sentimenti medesimi, e in certo modo indipendente dal governo del-

le rappresentazioni. Infatti, nella fase ascendente è l'impulso proprio del sentimento a rafforzarsi e a consolidarsi nella coscienza, che condiziona e sollecita la ripetizione delle rappresentazioni o la ricerca dei contrasti; mentre nella fase di decadenza gli interventi positivi delle rappresentazioni, diretti a mantenere in vita un dato sentimento, non fanno che affrettarne la deprecata fine.

Aggiungiamo ancora altri importanti indizi.

La concomitanza (ci serviamo di questa espressione per non dire l'abusata parola *associazione*) di una determinata rappresentazione con un sentimento, è, come accennammo, quanto di più instabile si possa pensare. La rappresentazione può riprodursi innumerevoli volte, rimanendo pressochè la medesima; ma il sentimento concomitante è a volta a volta diverso e può finanche mancare e cedere alla più atona indifferenza. Viceversa, un medesimo sentimento, persistendo come stato soggettivo generale, può accompagnarsi con le rappresentazioni più disparate per natura e per valore. Tutti gli sforzi coscienti, tutte le più energiche e assidue influenze dell'arte educativa, non possono ottenere che la medesima rappresentazione (per esempio: patria, famiglia, compagno, libro, azione buona, cattiva, ecc.), sia accompagnata in modo univoco e costante dal medesimo stato affettivo. I sentimenti simpatici vivono poi notoriamente ribelli a qualsiasi disciplina e sono i più difficili a indirizzare nel senso della valutazio-

ne morale. Tutto ciò non può essere senza profonde ragioni attinenti alla vita propria che i sentimenti vivono per loro conto, ribelli alle influenze di genere rappresentativo, concettuale, teoretico.

Che si odii di proposito è per esempio una delle cose più difficili ad ottenere.

Innumerevoli fatti confermano invero l'esistenza di queste più profonde condizioni, alle quali i sentimenti debbono la loro maniera di esistere, quasi indipendente dal contenuto ideologico della coscienza, il quale anzi può esserne financo dominato e amministrato.

Si danno, per esempio, disposizioni affettive fondamentali, spontanee o riflesse, e più o meno durevoli, del soggetto, che regolano non pure il corso dei sentimenti particolari, che sotto il loro predominio si producono, ma anche quello dei processi ideativi e dell'attività pratica. Queste disposizioni vengono costituite talvolta volontariamente (disposizioni riflesse), come quando formiamo il proposito deliberato di divertirci, e allora sorpassiamo a tutte le eventuali incidenze di motivi, che in altre circostanze potrebbero turbarci o rattristarci; oppure ci votiamo a vivere di dolore, e allora evitiamo accuratamente tutte le incidenze che potrebbero rallegrarci. Più significative ancora sono le disposizioni spontanee e abituali, che hanno radici ben più profonde, direttamente insondabili e ingovernabili, e danno luogo a ciò che si suol chiamare *umore*, abituale o transitorio. Ta-

li disposizioni prevalgono siffattamente sui motivi incidentali di piacere e di dolore, da soverchiarli e da volgere qualsiasi esperienza sopraggiunta, nel senso della direzione fondamentale, lieta e triste, in cui il soggetto si trovi e immeri. Così avviene, che trovandoci in date disposizioni fondamentali gioiose noi *non* ci addoloriamo delle più tristi cose (per esempio, ci ricusiamo d'approfondirle), o vivendo in disposizioni maliconiche *non* ci ralleghiamo delle più liete.

È incredibile, fra l'altro, l'importanza della *cinestesi* sulle vicende interne ed esterne della nostra vita. « Una buona cinestesi ci protegge dai colpi avversi della sventura assai più delicatamente ed energicamente di ogni altro ausilio o conforto » (Tanzi); mentre una cattiva cinestesi, massime se abituale, demolisce ogni più lieto successo, e avvelena ogni più pura fonte di godimento, dando un corso deliberatamente triste o malinconico alle nostre stesse ideazioni.

Nell'attività pratica hanno poi luogo di continuo complicatissime scelte per lo più istintive e inanalizzate, tutte convenienti alla disposizione fondamentale del soggetto. Un procedimento evidentissimo di questa natura ha luogo nelle passioni, le quali si alimentano da sè, schivando con ogni studio i motivi di diversione e ricercando e approfondendo solo le esperienze confacenti allo sviluppo dello stato passionale. Quest'*attività selettiva* non ha luogo senza produrre alterazioni e

obliterazioni profonde anche nei complessi rappresentativi, e non solo mediante la disintegrazione dei nessi associativi in cui una data rappresentazione si trova, ma anche con una vera e propria deformazione e sofisticazione della composizione interna delle rappresentazioni stesse. In una parola tutto il contenuto rappresentativo ne rimane sconvolto e alterato. Sicchè le rappresentazioni non solo non vivono stabilmente congiunte con un sentimento determinato, nè possiedono una determinata efficienza uniforme sul sentimento e sulle disposizioni affettive del soggetto; ma al contrario nel loro modo di prodursi o di inibirsi, nella loro medesima conformazione, nei nessi associativi entro cui si svolgono, e nella loro maggiore o minore capacità a persistere o a transitare nella coscienza, subiscono spesso il fato comune dello stato affettivo generale del soggetto, e assumono momentaneamente per momento, una differente posizione rispetto al tutto, e persino una diversa *facies* ideologica e teoretica.

Altri indizi importanti possono rilevarsi dalle profonde alterazioni che i sentimenti subiscono nella memoria. Non è raro che noi ci ricordiamo con disgusto di piaceri provati, e con piacere di dolori sofferti. Ma anche senza giungere a simili modificazioni totali, che avvengono in determinati casi, tutti i sentimenti riappaiono nella memoria sempre più o meno essenzialmente mutati d'intensità e persino di tono. Essi, nello scompa-

rire, si attenuano e semplificano sempre più, sino ad essere sostituiti definitivamente da una rappresentazione. Ciò ha fatto financo dubitare che la memoria dei sentimenti non esista; che il sentimento, una volta esauritosi e rimpiazzato da una rappresentazione, la quale è del resto *toto genere* diversa da quello, non può più risorgere; e che quel che noi prendiamo per un sentimento rivissuto è un sentimento nuovo suscitato dalla rappresentazione dell'antico.

Il dibattito è ancora aperto, nè accenna ad essere composto. Noi riteniamo che la memoria dei sentimenti possa esistere. In ogni caso questo è certo, che fisiologicamente parlando, il centro psichico in cui ha sede la rappresentazione del sentimento, è diverso dal centro di introiezione in cui ha sede il sentimento medesimo; donde le reciproche incongruenze. Ciò rende pure possibile che la rievocazione della rappresentazione di un sentimento coincida con uno stato affettivo tanto diverso da quello rievocato, da provocare una rivalutazione persino opposta del sentimento originario, e in ogni caso la deformazione del suo ricordo, per la impossibilità in cui il soggetto attualmente si trova di reagire in modo identico o simile. In altri termini con la memoria di un sentimento, comunque abbia luogo, non si riproducono tutte le condizioni subbiettive, psichiche e organiche, che accompagnarono il sentimento medesimo nel suo primo prodursi; anzi sul ricordo gra-

vano in modo imponente e con potere deformante le disposizioni affettive *attuali* in cui il soggetto si trova.

Notevole è poi la tendenza a migliorare il ricordo delle esperienze passate, esagerandole se piacevoli, attenuandole se dolorose; ciò che costituisce quell'*ottimismo della memoria*, che per la sua costanza deve dipendere da una legge di economia biologica. Guai se ad ogni ricordo triste si dovessero riprodurre tutte le medesime reazioni organiche e viscerali che si accompagnarono al fatto ricordato.

Ancora: le disposizioni attuali del soggetto, influiscono a deformare non soltanto il ricordo dei sentimenti, ma financo dei complessi rappresentativi connessi con sentimenti tramontati del tutto. Visti nella nuova luce, quei complessi appaiono irriconoscibili, e il più delle volte lo sono in realtà, per le profonde adulterazioni che hanno subito per via: amputazioni, false associazioni, esagerazioni in un senso, semplificazioni in un altro. Ma anche di fronte ai residui indeformabili, noi ci atteggiavamo come persone estranee a noi stessi, non riuscendo neppure a convincerci come abbiamo potuto fare, dire, scrivere la tale o la tal'altra cosa, ecc.

Il soverchiare degli stati attuali rende pure incongruente la previsione di un sentimento col sentimento effettivamente vissuto. Ciò poteva anche dedursi dalla differente sede che i due pro-

cessi hanno nei centri nervosi. Ad ogni modo è esperienza comune che dolori attesi con terrore non rattristano nel loro effettivo prodursi quanto temevamo, e piaceri coloriti colle più attraenti seduzioni della fantasia e della speranza, ci lasciano, nel momento di goderli, quasi freddi e indifferenti. Ancora una volta, chi comanda sulla insorgenza e direzione di un sentimento sono le più profonde e insondabili disposizioni *attuali* del soggetto.

In conclusione, noi verifichiamo di continuo che la vita dei sentimenti obbedisce a condizioni genetiche proprie, di sviluppo e di decadenza, di stabilità e d'instabilità, di persistenza e di variazione, di dipendenza e d'indipendenza rispetto ai processi ideativi; condizioni non meno organiche che psichiche, le quali non si esauriscono nel breve ambito della coscienza, ma vi intervengono con carattere determinante e imperativo.

Rispetto alla funzione del valutare, possiamo ammettere senza difficoltà che, ove un sentimento insorga comunque, s'impone alla coscienza un problema di valutazione. Ma non perciò vale la reciproca: che cioè ogni valutazione sia tutta e nient'altro che una funzione dipendente del sentimento. Anzi noi vediamo spesso non solo che le valutazioni si mantengono con una loro costanza indipendente dalle variazioni sentimentali e affettive, ma che tendono a reinfluire sugli stati di sentimento per modificarli, governarli, disciplinarli. Nè ciò sareb-

be possibile se le valutazioni poggiassero esclusivamente sui sentimenti e ne dipendessero, poichè in tal caso le variazioni di valore sarebbero alla mercè delle variazioni insondabili e ingovernabili dei sentimenti stessi. Pertanto la equazione *valore = sentimento*, affermata in termini assoluti e universali, è insussistente.

45. — Dobbiamo ora esaminare se meglio si regga l'altra relazione proposta:

valore = giudizio esistenziale più appetizione.

Secondo questa teoria, non è che noi appetiamo gli oggetti perchè abbiano un valore, ma essi hanno un valore se ed in quanto noi li appetiamo. Basta che un'appetizione si determini, e si pone in essere un valore. Che si mutino menomamente le nostre disposizioni appetizionali, e tutti i nostri valori vacillano, e parte si rovesciano, parte s'innalzano.

L'appetizione, poichè implica, oltre a stati emozionali, una direzione della attività volontaria, contiene più realtà psichica del semplice sentimento, e di conseguenza più elementi di determinazione e di stabilità. Non è quindi difficile ammettere che la formula proposta contenga molto di vero. Chiunque può avere osservato che a una depressione generale della capacità appetitiva (come in chi è stanco, malinconico, deluso) corrisponde una svalutazione altrettanto generale dei valori precedenti.

temente ammessi e ricercati. Nè è dubbio che a ogni moto appetitivo più o meno energico corrisponda una valutazione dell'oggetto corrispondente.

Ma se ogni appetizione dà luogo a una valutazione, è forse vera la reciproca, che ogni valore non sia che una funzione dipendente delle appetizioni? Intanto si verificherebbe anche in questo caso l'anomalia, che noi valutiamo oggetti che non possiamo appetire, perchè, per esempio, li possediamo. È stato, è vero, anche qui proposta, come si è detto, l'integrazione coll'ipotesi della mancanza; ma noi dobbiamo mantenere l'obiezione, che le due valutazioni riferentisi al caso della presenza e al caso della mancanza dell'oggetto corrispondono a due diverse situazioni del soggetto, e appunto perciò sono anch'esse differenti e ciascuna per sè stante: sicchè la funzione, valore = appetizione, se vera, si dovrebbe verificare per ciascuna di esse isolatamente presa e non nella loro somma algebrica; una somma che sarebbe, in primo luogo, ineseguibile, trattandosi di situazioni disparate, e avrebbe, in secondo luogo, per sottinteso l'illusoria esistenza di valori ontologici, che si possano addizionare, sottrarre, ecc. Chi può, per esempio, affermare, senza commettere una falsa generalizzazione, che noi appetiremmo, se ci mancassero, tutti gli oggetti-valori che possediamo, ai quali siamo assuefatti, ecc.? Spessissimo non vorremmo fare due volte un medesimo acquisto, nè metterci due volte nelle medesime relazioni di vita: anzi il caso

più comune è che si dica di avere quasi sempre sbagliate le proprie scelte; e nondimeno ciascuno valuta quel che ha, anche quando l'appetizione iniziale si sia eclissata dalla coscienza, nè l'ipotesi della mancanza basti più a risuscitarla.

Inoltre è tanto vero che noi attribuiamo un valore a tutto ciò che appetiamo, quanto è vero che noi appetiamo un oggetto perchè gli attribuiamo un determinato valore. La coscienza volgare ha ragione quando ritiene di dipendere nelle proprie appetizioni, almeno in molte di esse, dai propri giudizi di valore. Infatti si dànno appetizioni *spon- tanee e riflesse*. Le prime sono appetizioni immediate, inanalizzate, istintive; come quando sentiamo un moto subitaneo di attrazione, di desiderio, di simpatia o di avversione, di repugnanza, di antipatia verso determinate cose e persone. Le seconde possono subordinarsi a criteri profondamente meditati, i quali assumono rispetto alle appetizioni un ufficio direttivo, moderandole, regolando- le e financo suscitandole o sopprimendole, se preesistano. Questo è anzi il caso di ogni *sistema di valori*, ordinato, come tale, secondo una gerarchia, la quale implica una disciplina delle appetizioni corrispondenti a ciascun valore. Una disciplina diretta sulle appetizioni, a differenza di quel che avviene coi sentimenti, è possibile, perchè le appetizioni contengono, come notammo, un momento volitivo; e sono quindi governabili nel modo e grado in cui è governabile l'attività volontaria.

Ridurre anche le valutazioni riflesse e i sistemi di valutazioni, consapevolmente meglio ordinati, allo stesso livello delle valutazioni irriflesse, dettate da moti incomposti e immediati dell'animo, è un voler puerilizzare tutta quanta la vita dei valori, estendendo modi specificamente propri dell'infanzia a tutti i modi della personalità compiutamente sviluppata.

Ma un'altra domanda dobbiamo proporci circa la congruenza tra le variazioni delle appetizioni e le variazioni dei valori corrispondenti. Oltre alla concomitanza, quando c'è, èvvi anche davvero eguaglianza? Irriflesse o riflesse, le appetizioni hanno una vita condizionata da fattori direttamente insondabili e ingovernabili. Spesso gli sforzi più coscienti non riescono a suscitare un'appetizione, che non vuol nascere e ad attizzare un'appetizione che vuol morire, oppure a demolire un'appetizione che s'imponga alla coscienza con caratteri di categorica imperatività. Viste nella loro *facies* cosciente, le appetizioni danno lo spettacolo di una capricciosità spesso fantastica e incomprensibile. Appetizioni lievi, appena avvertite, si sviluppano insidiosamente in passioni ossessive; e appetizioni furiose e indomabili si estinguono dopo breve ora, senza lasciar traccia. Passioni annose, stabilmente acquisite alla coscienza, muoiono di morte improvvisa, senza che nulla abbia fatto presagire della imminente fine, e oggetti che per lunghi anni ci avevano lasciati indifferenti, destano in noi di pun-

to in bianco un'attrazione insospettata. Or tutte queste anomalie non sono che apparenti. Se noi potessimo guardar dentro ai più intimi ed occulti fattori della vita organica, subcosciente e cosciente scopriremmo dei nessi profondi anche nei rivolgimenti apparentemente bizzarri. Certo è che la funzione dell'appetire non si esaurisce nella coscienza, ma ha dipendenze molteplici che si sprofondano al di sotto della soglia di questa e di là ne governano l'imprevedibile corso.

D'altra parte, come si comportano le valutazioni rispetto alle appetizioni? O ne dipendono, come nelle valutazioni che aderiscono, pedissequamente, alle appetizioni spontanee, ma allora dipendono anche da tutti i fattori più profondi delle appetizioni medesime, i quali debbono essere richiamati ad integrare la relazione funzionale proposta; o vi si contrappongono, come nelle valutazioni che tentano di riflettersi imperativamente sugli stati appetizionali, e allora debbono poggiare, sostenersi su altri fattori che non siano le appetizioni sole. Pertanto la equazione proposta, nei detti termini assoluti e universali, è insussistente.

46. — Le due equazioni che riducono i fatti valutativi a funzioni di sentimenti o di appetizioni, esauriscono, o quasi, il quadro delle *ipotesi* soltanto *psicologiche* sinora fatte, o che si posson fare, per interpretarli. Sicchè l'esame che di tali ipotesi abbiamo compiuto basta di già a render ma-

nifesta l'insufficienza di qualsiasi tentativo d'interpretare i fatti valutativi risolvendoli semplicemente in altri stati di coscienza. Avviene qui qualche cosa di simile che nella astronomia, quando si considerino le orbite planetarie in un sistema geocentrico, alla maniera tolemaica, invece che eliocentrico, secondo l'intuizione copernicana. Nel primo caso le apparizioni e scomparse avvengono in modo complicatissimo e strano; nel secondo ciascuna traiettoria acquista semplicità e regolarità matematiche. Quando noi prendiamo a centro dell'accadere interiore la coscienza, tutto vi appare e scompare in modo capriccioso, imprevedibile, irrazionale, inesplicabile; quando invece consideriamo la coscienza come una parte nel più vasto *sistema della vita*, allora tutto assume un'andatura assai più regolare e coerente.

L'interpretazione soltanto psicologica di processi che sono in realtà biopsichici deve cedere il campo a una analisi più larga e comprensiva dell'intero mondo interiore cui quei processi appartengono. Se tutti gli sforzi dell'attività cosciente non riescono a riprodurre la memoria di un sentimento, spenta del tutto, o a mantenere in vita una appetizione moribonda, o a sopprimere uno stato affettivo ossessionante, ciò vuol dire che non si tratta di stati solamente psichici, ma di processi assai più complicati che involgono la collaborazione di altre sfere più profonde, forse autonome ed evidentemente ribelli, della personalità.

La spiegazione soltanto psicologica dei fatti interni procede da un falso presupposto: che *personalità e coscienza* siano termini sinonimi, coestensivi ed equivalenti, e che la coscienza sia un mondo chiuso in sè, connesso, è vero, con un sustrato organico, ma bene individuato e rotondamente distinto da esso. Invece quanto più si approfondiscono le analisi dei fatti biopsichici, tanto più essi perdono della loro rispettiva individualità. Oggi si parla di una coscienza spinale, cioè di una attività coordinatrice e selettiva, che presiede a una molteplicità di funzioni e di accomodamenti organici senza procedere dai centri superiori, e meno ancora dal cervello anteriore. Inoltre fra coscienza e organismo si distende tutta una zona indistinta, in parte crepuscolare, in parte oscura, sede di processi talvolta assai attivi, ma nè coscienti, nè puramente e semplicemente organici. Queste considerazioni non debbono indurci a svalutare la coscienza, chè anzi, se noi vogliamo renderci conto dell'autorità che essa può acquistare sull'intero *sistema della vita*, non dobbiamo nè straniarla del tutto da questo, nè confinarla in una sfera astratta, donde non le sia più possibile, se non per un miracolo inesplicabile, affermarsi con un potere proprio in tutto il circolo vitale. D'altro lato il più alto pregio che noi possiamo attribuire agli stati della coscienza non deve farci chiudere gli occhi sulle effettive dipendenze dei processi coscienti da altri processi più oscuri, che sono forse il più va-

sto laboratorio della soggettività, immensamente più complesso e attivo di quanto non riescano ad essere quei tenui e instabili riflessi di tale più interna soggettività riusciti a filtrare sino al piccolo quadrante illuminato della coscienza. Anzi la scoperta di questi rapporti di dipendenza ci potrà aprire la via inversa per spiegare l'autorità che la coscienza medesima può acquistare sul *sistema della vita*. Tale prestigio non sarà forse mai interamente spiegabile se non si conoscano bene le vie della soggezione, ma anche della reazione psichica rispetto al più complesso circolo vitale, entro cui la coscienza vive ed opera.

47. — Per avviare l'indagine psicologica verso nuovi e più fruttuosi campi bisogna anzitutto tirarla fuori da quel vicolo cieco ch'è il *parallelismo psico-fisico*. Questo si fonda, com'è noto, sopra il postulato di una concomitanza continua fra stati di coscienza e determinate modificazioni organiche. L'organismo viene allora considerato come il sustrato necessario della coscienza, e questa non sarebbe che l'aspetto interno, la *facies conoscitiva*, per dir così, di dati processi organici. In tal modo organismo e coscienza sarebbero due *continui* ordinati fra loro, e si presenterebbero come due lati, diritto e rovescio, di un medesimo contesto (Fechner), ma in sostanza due mondi distinti, chiusi ciascuno in sè, e in un rapporto o contatto misterioso fra loro. Il romanticismo filoso-

fico tentò di spiegarlo parlando di un ripiegamento della natura su se stessa, d'una natura che diventa spirito per acquistare coscienza di sè, di una volontà mondiale cieca che diventa volontà consapevole di sè nell'uomo, ecc.

Certo nessuno vuol negare che l'attività di ogni coscienza sia intimamente congiunta con dati modi della vita organica; ma la coscienza è nulla più che un duplicato di stati dell'organismo? un riflesso? un avvertimento conoscitivo? una superfetazione, un lusso, insomma, della natura? o non è centro di attività autonome, di funzioni coordinatrici e selettive, capaci di reagire a loro volta sull'intero sistema organico e di modificarlo finanche in determinati casi e modi? Se è vera, come meglio vedremo in seguito, questa seconda ipotesi, allora dovremo modificare dalle fondamenta il principio del parallelismo psico-fisico. Non si tratterebbe più, infatti, di registrare nella coscienza avvertimenti *equivalenti* a determinate modificazioni organiche, ma di ammettere da una parte e dall'altra la coesistenza di processi capaci di modificarsi reciprocamente, sia che muovano dall'organismo per pervenire alla coscienza, e sia che muovano dalla coscienza per pervenire all'organismo.

Un'analisi a più largo raggio e meglio condotta c'insegnerà inoltre a riconoscere non solo la coesistenza di processi, benchè congiunti, relativamente autonomi, ma persino la loro imperfetta coordinazione ed eventuale incongruenza. La bea-

ta tesi del parallelismo non dà neppure un'idea di ciò che può esservi di non unificato, di disarmonico, di dispersivo, di sbagliato, di dissipato, nell'economia bio-psichica, compromessa di continuo dalla molteplicità incoordinata dei fatti della vita, sì psichici che organici, tuttochè appartenenti a un medesimo « sistema ». V'è del semplicismo e dell'ottimismo nel considerare stati di coscienza e processi nervosi e in generale organici come svolgentisi su due piani paralleli, equivalendosi perfettamente, senza lasciar residui, nè disturbarsi mai nelle rispettive circolazioni congiunte e distinte.

47. — Un'altra grave obbiezione è poi da opporre non solo al parallelismo psico-fisico, ma ad ogni altra interpretazione fisiologica della coscienza. Di solito si considera uno stato psichico come qualche cosa di compiuto in sè, che cominci e finisca nel campo della percezione interna, con un decorso tutto evidente, legato solo nello sfondo a certi processi organici. Con altre parole, se potessimo affacciarci appena al di là della soglia della coscienza, troveremmo l'organismo: la trama su cui il disegno degli stati psichici è intessuta sarebbe un processo organico; nell'organismo si troverebbe il laboratorio della coscienza ed anche il serbatoio degli stati di coscienza eclissati, dei quali resterebbero dei *residui* in qualche parte dei centri nervosi, le così dette *tracce mnemoniche*. Infatti

nulla sembra, comunemente, più naturale, che ammettere delle relazioni fra coscienza e organismo, salvo poi a pensare questi due modi della vita alla maniera in cui Cartesio pensava le relazioni fra l'anima e il corpo, come due sfere che si tocchino in un punto solo, senza compenetrarsi mai, neppure in questo punto. Nè l'irriducibile eterogeneità dei processi psichici e organici è stata un impedimento a immaginarli metamorfizzabili di punto in bianco gli uni negli altri. Si rifletta, per esempio, all'interpretazione dei fatti mnemonici. Anzichè pensare, come sarebbe stato più naturale e facile, gli stati psichici eclissati nell'oblio come attenuati, ma pur sempre *psichici* e, benchè latenti, *attuali*, immanenti nella sfera della *subbiettività psichica*; si è imaginato di vederli trasformati in semplici modificazioni nervose (le famose *tracce mnemoniche*), quasi incisioni in un disco grammofonico, e precisamente in stati puramente organici, salvo a farle rivivere come stati di coscienza, per poi rimutar questi in tracce nervose, e così di seguito, con un andirivieni piroettante sopra un abisso. E ciò senz'altro intervento che di un miracoloso *stimolo*, di cui nessuno ha poi saputo dire che cosa sia, e il quale, sopravvenendo, trasformerebbe la traccia nervosa in stato di coscienza, scomparendo, farebbe il contrario. Sono tutti questi dei concetti grossolani e inanalizzati che dovrebbero essere oramai sottoposti a una revisione critica.

Intanto cominciamo dall'osservare che non u

solo stato di coscienza ci si mostra tutto, nella sua intima struttura; e non diciamo nella sua sottostruttura *organica*, perchè questa sarebbe già inaccessibile all'introspezione, ma nella sua struttura *psichica o mentale*, cioè in quella struttura la quale dovrebbe essere direttamente e distintamente osservabile mediante l'introspezione, se lo stato di coscienza si svolgesse tutto nell'ambito della percezione interna. Invece il vero contesto psicologico, la vera trama mentale che sostiene e collega, compone e scompone, fa che si presentino, spariscano, si ripresentino i modi osservabili dell'attività cosciente, rimane ostinatamente occulta. Nè può considerarsi come un semplice sustrato organico, perchè allora dovremmo attribuire all'organismo poteri della più alta intellettualità; e così sposteremmo, ma non risolveremmo il problema, e dovremmo ricominciare a domandarci come avvenga che l'organismo possieda ed eserciti di tali poteri di carattere intellettuale, ecc.

Si pensi, per esempio, che la più semplice rappresentazione, malgrado ci si offra, massime se ci è familiare, con la più schietta immediatezza, implica tutto un ricchissimo complesso di giudizi, cioè di sintesi, che ne determinano le relazioni spaziali e temporali, le proprietà di numero, grandezza, interna composizione, nessi associativi, modali e causali e ogni altro gruppo o sistema di riferimenti con cui si pone.

Or tutte queste sintesi si producono e si coordi-

nano fra loro al di là della soglia della coscienza, la quale apprende il risultato di questo attivissimo lavoro interno, cioè la somma di tutte le operazioni occorse, senza parteciparvi in alcun modo evidente e consapevole. Nè d'altra parte noi possiamo, ripetiamolo, interpretare un tale lavoro come una semplice funzione organica; in primo luogo perchè come notammo, in tal modo non spiegheremmo nulla, ma sposteremmo il problema; in secondo luogo perchè, se l'organismo è il sustrato immancabile di tutti i processi psichici, ben dovrebbe esserlo anche di queste tali sintesi, pur senza immedesimarsi e confondersi con esse, al modo medesimo che non si immedesima nè confonde con gli stati di coscienza evidenti. Rimangono adunque come sospese fra coscienza e organismo funzioni mentali complicatissime e attivissime, le *sintesi del soggetto*, che non si possono confondere nè con semplici decorsi di eccitamenti nervosi, nè con gli stati psichici coscienti, i quali sono poi i risultati di quelle sintesi, che si rendono apprezzabili per la coscienza solo a processo compiuto e quando acquistano una *facies* conoscibile, percepibile.

Questo che noi diciamo della più semplice rappresentazione vedremo ben presto esser proprio di tutta quanta l'attività cosciente di ogni specie, di ogni grado, in ogni suo momento; ma allora la relazione che comunemente si istituisce tra stati di coscienza e processi organici non torna più, e noi dobbiamo rassegnarci a tracciare un quadro ben più complicato della soggettività.

49. — Non dobbiamo certo nasconderci che la psicologia urta qui contro la sua difficoltà più grave: come ammettere, senza averne esperienza diretta, funzioni della subbiettività che non siano coscienti, nè quindi osservabili con l'introspezione; e non siano neppure organiche, cioè conoscibili mediante l'osservazione esterna? Queste funzioni non coscienti nè organiche sarebbero infatti inconoscibili per definizione, perchè intraducibili in alcun'altra forma di esperienza nota o pensabile. E non ci troveremmo in tal caso a fare un atto di fede, cioè a formulare un'ipotesi che per la sua reale e perpetua inverificabilità sarebbe irriducibilmente metafisica?

La questione è duplice: di fatto e di metodo.

In punto di fatto osserviamo che inconoscibile non vuol dire inesistente. Non tutto ciò che esiste diviene, per ciò solo che esiste, oggetto di conoscenza, nè la conoscenza è il solo criterio per giudicare dell'esistenza di una realtà. Identificare il reale col pensato è un *sofisma a priori*, come direbbe il Guastella, una doppia arbitraria confusione, quantitativa e qualitativa.

La questione di metodo concerne i limiti della conoscenza empirica e scientifica. Noi non abbiamo che un sol criterio per distinguere le ipotesi metafisiche arbitrarie da quelle che, pur non essendo mai verificabili direttamente, cioè metafisiche nel senso etimologico della parola, possono servire di

strumento dell'indagine scientifica: il *principio di ragion sufficiente*. Questo principio è la sola scorta di cui la scienza possa legittimamente servirsi per concludere intorno alle sue esperienze meglio controllate e verificate, e quindi anche per formulare ipotesi, ancorchè direttamente inverificabili, strettamente, rigorosamente necessarie e sufficienti per integrare le conoscenze acquisite e sospingere la ricerca verso nuove esplorazioni e conquiste.

Nella specie noi riteniamo che due procedimenti induttivi possano aiutarci ad uscire dalle angustie dei dati insufficienti dell'esperienza immediata, sia essa introspezione od osservazione, e autorizzarci a postulare altri modi non direttamente sperimentabili della nostra subbiettività, ma senza dei quali l'intero sistema della vita riuscirebbe assolutamente incomprensibile: il metodo dei *residui* e il metodo dell'*inerenza*.

Quando verifichiamo che tutte le condizioni a noi *note*, e in ogni modo *osservabili*, della esperienza non bastano a spiegarla; dobbiamo argomentare che non tutte le condizioni che pongono in essere tale esperienza son comprese nella esperienza medesima. Siamo allora in presenza di *residui* che dobbiamo riferire a un ipotetico fattore *x*, da cui le condizioni ignote ma operanti dipendono.

D'altra parte col metodo dell'*inerenza* non dovrebbe essere difficile determinare la relazione funzionale degli stati coscienti coi loro fattori ignoti non coscienti, nè organici, ma che pure operino e

ineriscano in qualche modo nei fatti di coscienza. Siano e rimangano pure ignoti e inconoscibili in se medesimi codesti fattori non coscienti nè organici, possono tuttavia venire indotti e in qualche modo determinati sulla scorta della loro funzionalità relazionale *rispetto alle esperienze biopsichiche* che per conoscenza diretta possediamo. Nulla c'impedisce di mettere, infatti, le incognite colle quali indichiamo fattori di cui constatiamo l'inerenza e supponiamo l'esistenza, in equazione coi dati noti dell'esperienza diretta, se ed in quanto tali incognite possano essere pensate in una qualche relazione funzionale con questi dati medesimi. Saremmo cioè nella condizione di chi conosca taluni termini e il risultato di un problema; i termini ignoti si ottengono mettendoli in equazione coi noti. Naturalmente nel nostro caso non acquisteremmo mai la conoscenza piena del valore intrinseco e assoluto delle incognite, ma soltanto del *loro valore di relazione* rispetto ai termini noti dell'esperienza biopsichica. Questo procedimento non è nuovo nella scienza, è di genere matematico ed ha anzi dimostrato un alto potere euristico. Così la scoperta del pianeta Nettuno non si deve all'osservazione diretta, ma ai calcoli fatti sulle perturbazioni nell'orbita del pianeta Urano, non altrimenti spiegabili se non messe in equazione con un altro centro di gravitazione, di cui si poterono determinare, matematicamente e con precisione assoluta, massa, posizione ed ellittica, prima ancora di farne al-

cuna verifica obbiettiva. È questo un bell'esempio del *metodo dell'inerenza*, il quale avrebbe avuto il suo pieno significato, anche se non si fosse mai riusciti ad osservare direttamente il pianeta Nettuno.

50. — Quando, constatata l'insufficienza della relazione coscienza-organismo, si è pensato di arricchire di altri elementi il quadro della personalità, si è immaginata fra organismo e coscienza una zona intermedia di funzioni direttamente inosservabili, ma indirettamente inducibili, e la si è chiamata *inconscio* da taluni, *subconscio* da altri.

In verità è stata una delle più importanti scoperte psicologiche quella fatta dal Leibniz, di percezioni e rappresentazioni che esisterebbero e agirebbero con un grado minimale di coscienza pur conservando il loro carattere psichico, e senza che l'io sia pienamente consapevole della loro attualità e inerenza funzionale. Ma la psicologia, diciamo così, professionale non ne tenne conto insino a questi ultimi decenni; mentre oggi si va forse nell'eccesso opposto di svalutare addirittura i processi coscienti rispetto agl'inconsci.

Ad ogni modo, di un qualche riferimento a questi ultimi nessun psicologo oggi fa a meno, e persino in trattati di fisiologia (Luciani) si trovano importanti osservazioni e riflessioni su stati *inconsci* e *subconsci*. Leibniz ha trionfato su Locke.

Noi pensiamo che queste denominazioni d'*incon-*

scio e *subconscio* non possono avere che un significato provvisorio e convenzionale. In ogni caso non esprimono, se non in forma negativa, che esistono funzioni *non* coscienti o di un grado di coscienza attenuato, le quali si svolgono per intero al di là del campo di mira dell'attenzione, sia questa volontaria o involontaria; e che non debbono venir confuse con semplici decorsi di fatti nervosi. Nè con ciò vogliam dire che si tratti di funzioni di una più debole attività e di una minore importanza di quella cosciente, come intendeva Leibniz, il quale giungeva all'inconscio per successivi e gradualì depotenziamenti infinitesimali della coscienza. Vedremo infatti fra poco che si danno funzioni inconscie di un potere incomparabilmente superiore a quello delle stesse funzioni coscienti; ciò che conferma che la denominazione d'*inconscie* serve solo a distinguerle dai fatti coscienti, ma non a caratterizzarle nella loro reale entità ed efficienza.

Infine vedremo che codeste attività inconscie hanno una doppia inerenza funzionale, sia verso la coscienza e sia verso l'organismo.

51. — Riprendiamo la nostra analisi. Dicevamo che neppure un solo stato di coscienza apparisce all'introspezione *intero*, cioè nella totalità delle sue condizioni e dei suoi momenti e fattori. Per quanto noi ci sforziamo di allargare e di approfondire il campo di mira dell'attenzione, la nostra

visione interna giunge solo fino a certi confini invalicabili e, più precisamente, vede i risultati ultimi di più complicati processi, ma non mai il loro intimo modo di prodursi. L'attività sintetica dell'io (la famosa *sintesi a priori* di Kant) che analizza e compone le innumerevoli impressioni sensibili, dissimili qualitativamente e discontinue nel tempo, nell'unità della percezione e dell'immagine, è direttamente inosservabile. V'ha di più, ogni rappresentazione è molto più che una semplice sintesi di elementi sensibili disparati e discontinui: è il prodotto di innumerevoli *giudizi* immediati, cioè di altrettante sintesi che esprimono la relazione di quel particolare contenuto rappresentativo con i modi costanti e universali del pensiero, nessuno escluso. Tutte le cosiddette forme e categorie della sensibilità e dell'intelligenza entrano in azione per dar consistenza e figura, come già notammo, alla più semplice immagine, della quale intuitivamente e istantaneamente si determina la posizione nello spazio e nel tempo, la misura nei riguardi del numero e della grandezza, quello che è e quello che non è, ogni sua modalità e relazione. Tutti i giudizi che sono necessariamente implicati in ciascuna di queste determinazioni si compiono non soltanto con irraggiungibile rapidità e con sorprendente simultaneità, ma in modo assolutamente inosservabile. Noi constatiamo il risultato di tutto questo complicatissimo e delicatissimo lavoro mentale, ma non il processo con cui

quel risultato si ottiene.

Parimenti noi non osserviamo il modo sì spontaneo che riflesso, in cui si sommano cioè integrano le immagini simili fra loro. Di un medesimo oggetto visto più volte noi possediamo per lo più una immagine sola, ch'è come una somma psicologica delle immagini singole. Il processo onde queste somme si costituiscono ci è ignoto. Analogamente oscuro è il processo che dà luogo ai concetti, dagli individuali agli universali. Anche a voler comporre un concetto nella luce meridiana della piena consapevolezza (come nell'attività scientifica), gli atti di sintesi, che occorrono per la composizione del concetto medesimo, si compiono al di là dell'introspezione. Non meno ci sfuggono gl'intimi nessi e le attività che sono implicate nei sillogismi, in tutte le forme d'inferenze logiche, e nelle idee, in tutti i loro gradi dell'individuazione e dell'astrazione. Anche qui, persino nella più limpida luce dell'attività riflessa, noi constatiamo non la funzione, ma i risultati di operazioni mentali ipercomplesse, le quali per giunta agiscono spesso su un così vasto e ricco materiale che l'interna visione più attenta non giungerebbe ad abbracciarlo interamente mai.

Ma il quadro dell'attività interiore è ancora più complicato. Esiste in ciascuna subbiettività un *potere selettivo*, il quale regola il corso delle esperienze coscienti, persino con relativa indipendenza rispetto alle determinanti ambientali. Più persone

situate in presenza del medesimo ambiente non vedono, non odono, non osservano le medesime cose, ma rilevano, dal fondo comune delle impressioni ricevute, esperienze diverse. Istintivamente o in modo riflesso, ciascuno rivolge in direzioni diverse la mira della propria attenzione e coglie, cioè sceglie, momenti, aspetti, associazioni affatto dissimili. Queste operazioni selettive, colle quali una parte (la maggiore) delle esperienze possibili *non* si produce o rimane in penombra, e solo una parte (la più piccola) acquista valore ed entra in una relazione determinata col soggetto, si svolgono in modo affatto oscuro, ancorchè procedano da una espressa volontà sceveratrice.

Ancora. Oltre a rimanere inaccessibile il fondamento attivo degli stati di coscienza, si danno continuamente casi di lunghe serie di operazioni mentali eseguite non parzialmente, ma totalmente nel buio dell'inconscio. Si danno cioè elaborazioni di esperienze e di concetti, talvolta complicatissime, le quali, malgrado tutti gli sforzi dell'attività volontaria, non ci riescono, quando ce le proponiamo; mentre si compiono in modo silenzioso, all'impensata, senza sforzo apparente e quasi di sorpresa, evidentemente per un lavoro che si è svolto tutto al di là della soglia della coscienza. Soluzioni di problemi, anche della maggiore difficoltà, pratici e teorici, persino di alta matematica, di poetica, di filosofia, cercate ostinatamente invano alla luce della consapevolezza, ci

vengono invece suggerite ad un tratto, in modo inatteso, dal fondo della nostra attività inconscia, per es. dopo averci dormito sopra.

È poi un fatto di tutte le ore che le acquisizioni mnemoniche richiedono certe pause, più o meno lunghe, necessarie, diciamo così, a *fissare* le nuove esperienze nella nostra subbiettività e durante le quali avverrebbe la cosiddetta *cerebrazione inconsciente* di tali esperienze (Maudsley). Per esempio, ci è impossibile di ripetere un brano melodico poco dopo di averlo udito, mentre ci sarà possibile, senza neanche volerlo, alcuni giorni dopo. Ed è pure noto a tutti che per imparare a memoria giova, anziché moltiplicare le ripetizioni in un solo giorno, riprenderle, anche in numero molto minore, in più giorni consecutivi e alla fine in giorni più o meno distanziati fra loro.

Ognuno sa pure che tra l'esperienza immediata e quella riprodotta si riscontrano differenze talvolta notevolissime, e che quest'ultima ci si rappresenta con una *facies* sempre diversa, in nuove associazioni e amalgame, utili e nocive, per lo più non volute; segno evidente che nello stato di eclissi o latenza, che si suol chiamare *oblio*, le esperienze subiscono dissociazioni e riassociazioni, in ogni modo rielaborazioni silenziose e persino alterazioni profonde. Sono questi degl'indizi grossolani, ma significativi, di attività di carattere *mentale* che operano al di fuori del campo illuminato della coscienza.

Nè questo è tutto. Ormai molti psicologi ammettono che l'oblio è spesso più apparente che reale; che èvvi una specie d'immanenza delle esperienze passate nelle attuali; sicchè nello stato di latenza gli stati psichici eclissati non sono inerti, ma anzi continuamente attivi, influendo spesso, senza che noi ce ne rendiamo esatto conto, sulle nostre successive scelte, anche subitanee e apparentemente spontanee, irriflesse. Nè si tratta di soli processi utili, ma spesso di persistenze ostinate di stati nocivi, come quando non riusciamo a demolire, malgrado tutti gli sforzi dell'attività volontaria, ricordi tristi, associazioni abnormi, idee ossessivanti, ecc., ad esempio, nei deliri sistemattizzati (1).

È inoltre evidentissima l'immanenza di tutte le esperienze particolari nelle funzioni costituenti i concetti generali che quelle esperienze compendiano e rappresentano. I concetti invero assommano, riassumono, implicano e sottintendono le esperienze particolari, senza bisogno di richiamarle tutte singolarmente e nella loro piena concretezza. Solo in casi speciali noi spostiamo verso la luce della evidenza taluni esempi concreti di concetti generali, togliendoli dalla massa oscura delle esperienze, che rimangono per la più parte latenti e immanenti insieme.

(1) V. la mia *Psicologia dell'oblio* in *Verità dimostrate* (vol. V.).

Quando poi passiamo dai fatti intellettivi all'immenso dominio dei processi affettivi, sentimentali, volontari (che per altro non si pongono mai senza i primi, come questi raramente sono isolabili dagli altri), allora il quadro dell'interna attività *non cosciente* si fa ancora più complicato. Gl'istinti, le inclinazioni, le attitudini, le vocazioni, il gusto, le ispirazioni, l'estro, le credenze, le opinioni operative, le preferenze istintive, l'umore, le attrazioni e le ripugnanze immediate, o continuate, le simpatie e le antipatie, gli stati affettivi e passionali, ecc... emergono da un fondo della personalità, in cui si organizzano silenziosamente disposizioni, impulsi ciechi, conati coscienti, esperienze, previsioni, ricordi, suggestioni, deliberazioni, processi logici, alogici e illogici, scelte; dando luogo a stati massimamente complessi i quali esercitano una potestà dominante, spesso incoercibile, sullo intero decorso della vita cosciente (come quando si dica d'un proprio stato: «è più forte di me»). Nè vi hanno parte modi soltanto propri dell'esperienza personale, ma v'entra in azione l'intero fondo *ereditario* della personalità, il quale costituisce forse la materia prima di molte elaborazioni successive che il soggetto compie, mediante un attivo ricambio d'influenze tra la coscienza attuale e quel laboratorio più intimo ed occulto della personalità.

Nè infine si tratta di processi circoscritti alla sola individualità, ma tali che anche nella vita più strettamente individuale sono assistiti dalla participa-

zione sociale, più o meno diretta, energica e pressante, o anche coperta e tacita, mediante concetti generali, suggestioni, comandi, ecc. filtrati dall'ambiente sociale nei più intimi strati della subbiettività memore e pensante.

Da tutto questo insieme scaturiscono non solo propulsioni istintive e irrazionali, ma prodotti radiosi e illuminanti, invenzioni geniali, sintesi di sintesi, operazioni superiori del più alto valore per il pensiero, per l'arte, per l'azione morale. Spessissimo la dimostrazione di una nostra intuizione teorica o poetica o pratica, si perde nel buio dell'inconscio, al quale noi ci affidiamo, talvolta con piena fiducia, come a un demone ispiratore.

L'intervento di un'attività interna non interamente consapevole, eppure non soltanto organica, ma avente una doppia inerenza sia verso la coscienza, sia verso l'organismo, è ancor più evidente nelle azioni automatiche, in cui ha luogo una coordinazione, spesso perfetta e sorprendente, di attività finanche complicatissime, con un minimo di coscienza (come, per esempio, nello scrivere, nel suonare, ecc.). Man mano che l'automatismo si perfeziona, l'intero processo volontario di coordinazione e di adattamenti retrocede sempre più dalla luce della consapevolezza nella buia sfera dell'inconscio. La coscienza degli atti automatici diventa non soltanto superflua al loro prodursi, ma li disturberebbe positivamente, se intervenisse, come quando rallentiamo il ritmo d'una nostra esecuzione.

re musicale per osservare i nostri movimenti.

Ma vi sono ancora altri e più notevoli indizi di un fondo attivo della personalità che lavora da sè, inerendo tanto verso la coscienza quanto verso l'organismo: vogliamo accennare alla disciplina volontaria cui possiamo assoggettare il nostro corpo, e di cui gli atti automatici non sono che un esempio e non dei più importanti. La coscienza ha un alto potere d'iniziativa per adattamenti organici financo contrari all'abituale economia biologica. Noi possiamo assoggettare volontariamente l'organismo a fatiche innaturali, costringerlo ad abitudini strane, non sempre utili, assuefarlo a resistere a influenze nocive, per esempio, di ambienti insalubri, a condizioni di esistenza per se stesse rovinose, a rinunzie, a privazioni, a regimi ascetici, ecc. In tutti questi casi, quando il processo riesce, si può parlare di una vittoria della coscienza sull'organismo (o, come si suol dire, dello spirito sulla carne). E si manifesta allora un curioso dualismo, un conflitto, un'opposizione tra la nostra volontà e le altre componenti della nostra più complessa subbiettività. Ciascun uomo può trovarsi nelle disposizioni d'animo espresse in quella singolare apostrofe del maresciallo di Francia Turenne al proprio corpo: « Carcasse, tu trembles? Tu remble-rais bien davantage si tu savais où je te mène ».

Osservando però più da vicino il processo, dobbiamo convincerci che la coscienza è stata bensì il punto iniziale di esso, ma che tutto l'intimo lavo-

rio che ha disciplinato, unificato, dominato il complesso sistema biopsichico, in funzione della nostra scelta, si è compiuto in modo inosservabile con una interna attività che non è nè conscia, nè, com'è naturale, soltanto organica, ma che possiede un alto potere di discernimento e di comando sulla vita, ed è forse la vera arbitra del buon successo delle nostre deliberazioni coscienti e volontarie.

52. — Questi pochi cenni bastano a farci intravedere appena l'immensa complessità della vita interiore, di cui la coscienza non è che una sezione perpetuamente instabile, necessariamente incompleta e parziale. Ogni stato cosciente, al di là del suo aspetto percepibile, inerisce per mille ingranaggi diversi in un fondo non soltanto organico, ma in più largo senso biopsichico, di attività occulte e di esperienze oscurate. Al di là di questi ingranaggi altre inerenze, altri sistemi d'ingranaggi si debbono alla loro volta supporre tra codeste funzioni invisibili del soggetto e l'organismo. Quel fondo inosservabile, ma attivissimo in cui s'intrecciano processi organici e psichici, si suol chiamare ormai comunemente *inconscio* o *subconscio*. Altri ha parlato di *conscienza*. Noi dobbiamo notare che nessuna di queste denominazioni caratterizza l'intrinseca natura e il valore reale dei processi che si svolgono al di là dell'introspezione. Tutte le sintesi, che unificano la dispersa, disparata e discontinua esperienza

e la fanno esistere per il soggetto, meriterebbero una ben altra denominazione che non, per esempio, quella soltanto negativa e un po' degradante d'*inconscio* o di *subconscio*. Tuttavia noi vogliamo, con qualche riserva, servirci ancora delle diverse denominazioni anzidette per indicare altrettanti processi della nostra vita interiore, senza perciò sottintendere una espressa significazione recondita e caratteristica nelle denominazioni medesime.

L'organismo è e rimane sempre la sede più ampia di tutti i processi della soggettività cosciente e non cosciente. Nè ciò dicendo intendiamo accedere a vedute ristrettamente materialistiche. Poichè alla fin fine questo complesso visibile e tangibile, qual'è l'organismo, analizzato nei suoi infiniti elementi istologici, nella sua morfologia generale, nella sua interna dinamica, nei suoi stati chimici ed elettrici, nella sua fisiologia, nelle sue interne distanze e risposdenze, le quali comparativamente sono maggiori e più sorprendenti persino delle distanze astronomiche e della gravitazione universale e infine, nei *tempi locali* di durata paragonabile ai millenni; questo nostro organismo non è esaurientemente abbracciato da nessun nostro concetto. Quando abbiamo passato in rassegna le innumerevoli serie di elementi e coefficienti osservabili che lo compongono, dobbiamo poi sempre, per ottenere l'organismo, aggiungere ad esse un fattore inosservabile, la *vita*, *das geistige Band*, come la chiamava Mefistofele, il filo idea-

le e inafferrabile che compone appunto tutti gl'infiniti elementi visibili e tangibili in una sintesi vivente. La sintesi vitale non è meno misteriosa della sintesi psichica; forse è tutt'una con essa.

Entro il vasto sistema delle funzioni organiche e a preferenza nei maggiori centri nervosi hanno luogo:

1) processi *inconsci*, cioè funzioni della subbiettività, delle quali noi non abbiamo nè avremo mai diretta esperienza. Tali sono, ad esempio, le sintesi del giudizio, le determinanti più profonde delle nostre vocazioni e attitudini, spesso ereditarie, le coordinazioni fisiopsichiche degli atti istintivi e automatici, gli adattamenti momentanei o durevoli, ecc.

2) processi *subonsci*, cioè funzioni della subbiettività, delle quali noi non abbiamo, ma possiamo acquistare coscienza, o riacquistarla se l'abbiamo una volta avuta. Tali sono, ad esempio, le operazioni mentali che compiamo inconsapevolmente, senza diretta partecipazione della nostra attività volontaria, ma che potremmo sviluppare, volendo, nella piena luce della consapevolezza, salvo il loro fondo d'inerenza nelle funzioni inconscie, che rimane in ogni caso occulto. Tali sono pure gli atti automatici, che possono diventare, quando lo si voglia, pienamente coscienti e volontari. Tali infine sono anche tutte le nostre esperienze obliate, eclissate che, l'abbiamo visto, nello stato di latenza non solo non si

annullano come stati psichici, ma non rimangono neppure inerti e possono anche ritornare nel campo illuminato della coscienza o spontaneamente o mediante richiami volontari, per lo più attraverso nessi associativi attivamente, cioè selettivamente, istituiti o ricostituiti.

3) processi *concoscienti*, cioè stati della subbiettività, che si debbono considerare come parte componente benchè sottintesa, della nostra coscienza attuale pur non essendo forniti di un grado di evidenza che li faccia apparire nella piena luce dell'interna visione. Tali sono per esempio, le percezioni oscure e confuse nel senso leibniziano, che accompagnano nella loro attualità le chiare e distinte. Tali ancora gl'innumerevoli dati che noi impliciamo di continuo come presenti nella nostra attività cogitativa ed espressiva, pur trattandoli sommariamente, indicandoli per simboli verbali e senza ulteriore analisi. Tali inoltre tutte le sensazioni che continuamente affluiscono alla nostra coscienza e non solo dall'esterno, ma principalmente dal nostro stesso organismo; e specialmente le sensazioni e reazioni viscerali, di cui si compone il senso generale corporeo, il quale avvolge la coscienza, come un'atmosfera della quale non ci accorgiamo, (allo stesso modo che del peso dell'aria), se non quando si verificano notevoli deviazioni, avvertite come benessere o malessere.

4) *processi coscienti*, cioè quella sezione del-

la vita soggettiva che rientra nel campo dell'interna visione; processi dualistici, perchè implicano, oltre l'esperienza, l'autocoscienza, cioè il loro riferimento, ancorchè spesso tacito, a un centro permanente della soggettività, o come usa dirsi a un soggetto; processi necessariamente monchi, perchè la loro interna trama rimane invisibile, con tutto il fondo dell'attività interiore, coesistente e concomitante; processi massimamente instabili, perchè non si possono fissare nella visione interna se non rinnovandoli e riproducendoli di continuo, e perchè alla fine, più o meno presto debbono cedere il campo ad altri stati di coscienza. I quali alla lor volta si acieenderanno e si oscureranno o si spegneranno via via consecutivamente e ininterrottamente.

5) infine nel più vasto campo dell'interna visione si distinguono un *centro focale* e una *zona marginale*, come per la visione esterna; massima è, naturalmente, l'evidenza degli stati che ricadono nel centro focale, o centro di mira della cosiddetta *attenzione*, minima quella degli stati prossimi alla zona marginale.

Tutti questi processi diversi non si debbono affatto pensare come distinti e separati. Le modificazioni organiche sono in continua e totale inerenza con tutti gli altri processi della vita psichica, cosciente e non cosciente, sia come punto di partenza, sia come punto di arrivo: esse influiscono e subiscono, determinano e sono determi-

nate, condizionano e sono condizionate. — L'inconscio è anch'esso in continua e totale inerenza sia con l'organismo e sia coi processi subcoscienti e coscienti, perchè in esso si compiono le *sintesi*, condizione questa fondamentale di qualsiasi attività d'ordine psichico. L'io inaccessibile, centro di riferimento, soggetto di tutti i processi coscienti, fondamento di tutte le esperienze, è infatti compreso e nascosto nella misteriosa sfera dell'inconscio. — Il subconscio può costituire, con la sua doppia inerenza verso processi organici e inconsci da una parte e verso l'attività coscienti dall'altra, un sistema compiuto di attività svolgentisi in una sfera subliminale, cioè al di sotto della soglia della coscienza; come quando si elaborano nell'interiorità non cosciente operazioni del più alto valore intellettuale e pratico. Il subconscio è poi non soltanto il serbatoio di tutte le esperienze eclissate, non soltanto il laboratorio di tutte le più complicate preparazioni dei processi coscienti, ma anche il veicolo delle più complesse reazioni inverse, che procedono dalla coscienza e hanno per loro termine modificazioni della vita organica. Infatti non basta che la nostra volontà deliberi circa nostri dati modi di vita e di condotta; bisogna che il nostro subconscio collabori a produrre gli adattamenti organici confacenti. Il suo rifiuto a tale collaborazione fa spesso fallire i nostri più bei propositi. Inoltre una deliberazione cosciente a lunga scadenza non si esegue, se non

in quanto l'attività subconscia continui ad operare copertamente le trasformazioni e gli adattamenti necessari in tutti gli altri strati della subbiettività psichica e organica impegnati nell'esecuzione, nel mentre la deliberazione si è eclissata dalla coscienza attuale. — La coscienza, infine, non può esistere da sola, ma emerge sull'intera inerenza reciproca di tutti gli altri stati e processi subbiettivi, con gradi diversi di evidenza e d'instabilità. Essa è però ben più che un semplice aspetto della vita interiore. Nella luce della consapevolezza si completano operazioni volontarie e involontarie del più alto valore e della più efficace reattività sull'intera economia della vita. Basti, per convincersene, osservare le profonde modificazioni e persino alterazioni *organiche* che han luogo in caso di depressione dell'attività *cosciente*, come nel sonnambulismo, nell'isterismo, ecc.

Erra certamente chi attribuisce alla coscienza una funzione semplicemente ottica, prospettica e puramente conoscitiva, chi ne fa un semplice riflesso o sede di avvertimenti simultanei e finanche postumi (teoria *somatica* dei fatti psichici) di modificazioni compiutesi nella sfera dell'organico. La coscienza è centro di attività specificamente sue, le quali, benchè ineriscano nel fondo immancabile delle funzioni organiche, inconscie e subconscie, reinfluiscono, forse per le medesime vie, sull'intero circolo della vita. Non altrimenti può spiegarsi che una semplice immagine ci faccia impallidire,

tremare, piangere, fisicamente soffrire; che per un disagio morale, per una contraddizione, per un dubbio (cioè per una incongruenza ostinata di concetti rispettivamente irriducibili), per una violazione del principio logico d'identità (come nella menzogna), noi possiamo sentire alterarsi la nostra cinesesi, cioè il complesso delle nostre sensazioni vitali organiche, perdere l'appetito e il sonno, e alla lunga dimagrire e financo ammalare; mentre d'altra parte è evidente, che la soddisfazione morale, la tranquillità dell'animo, l'ordine nelle idee, si accompagnano per lo più con una buona cinesesi e sono un coefficiente di resistenza organica, anche in senso soltanto fisiologico (es., di longevità). Non dunque a un semplice parallelismo di processi organici e psichici si riduce la subbiettività, ma a un assai più complicato e ricco insieme di processi svolgentisi in serie di serie, funzioni di funzioni; che possiamo chiamare nella sua totalità: *sistema della vita*. Tale sistema è sede di attività molteplici, pluriseriali, continue e discontinue fra loro, congruenti e incongruenti, connesse, ma anche parzialmente autonome l'una rispetto all'altra, attività che muovono da ogni parte del sistema e si ripercuotono necessariamente, in modo diretto o indiretto, in ciascun'altra sua parte. Il che basta già a farci meglio intendere quanto sia ingenua l'abituale confusione che suol farsi fra coscienza e personalità. La coscienza non è che una piccola sezione della soggettività, e quest'ulti-

ma è coestensiva col *sistema della vita*.

53. — Approfondire l'analisi della personalità è il solo mezzo per giungere, come già notammo, a una conoscenza meno imperfetta della realtà umana, sotto i suoi diversi aspetti, e principalmente sotto l'aspetto etico. Esistono oscurità e lacune nel quadro della personalità da noi tracciato, che non saranno mai nè lumeggiate, nè colmate: esse riguardano quelle sfere della subbiettività che noi non potremo mai direttamente osservare, ma che conosciamo soltanto per l'inerenza dei loro processi negli stati organici da un lato e nei coscienti dall'altro. Vi son poi oscurità e lacune che dipendono dal nostro scarso sapere e dalla imperfezione delle analisi sin'oggi tentate.

Noi ignoriamo, per esempio, la composizione ereditaria di ciascun organismo. E intanto è certo che, per una legge biologica a noi sconosciuta, la composizione di ciascun individuo è multipla o *polizoica*, poichè i diversi elementi somatici che v'intervengono si debbono attribuire a progenitori diversi. Ciascun individuo è in altri termini un mosaico vivente, le cui parti non sono sempre esattamente corrispondenti, nè armonizzate, donde le frequenti disproporzioni, aritmie e dismorfie, che noi consideriamo come bruttezza o come imperfezione di sviluppo, e spesso si debbono a una amalgama imperfetta di elementi ereditari troppo eterogenei e male assortiti. Nè d'altronde

la bruttezza è un fatto soltanto corporeo, ma si accompagna sovente a scompensi, squilibri e alterazioni morali; e per questa profonda esperienza millenaria la comune coscienza popolare si rappresenta il vizio in forme brutte e la virtù in fattezze belle, cioè ben proporzionate e armoniche.

Per la stessa ignoranza non siamo in grado di stabilire, neppure con qualche approssimazione, quanto delle vocazioni, tendenze, disposizioni, attitudini, abilità, che ciascun individuo avverte e manifesta, si debbono attribuire a riviviscenze ereditarie, e quanto si deve a nuove combinazioni biopsichiche fra esse, o a sforzi personali, o a suggestioni e acquisizioni di provenienza ambientale.

Tuttavia una cosa è ben certa, che anche dal lato psichico la composizione della subbiettività è multipla. Si può parlare infatti per ciascun individuo di *polipsichismo*, al modo stesso che si ammette già da tutti il suo polizoismo. E si noti che le diverse componenti psicologiche della vita soggettiva spesso non sono in armonia fra loro; che anzi nel medesimo soggetto coesistono più centri o focolai di introiezione e di proiezione dell'attività, i quali si combattono, si escludono, si sviluppano gli uni a spese degli altri, ch'è quanto dire in concorrenza vitale fra loro.

Inoltre, noi postuliamo solitamente un *solo io* inaccessibile, e trascendente, un solo io, soggetto del soggetto, quale attività unica e unificatrice di tutta l'esperienza. Tuttavia noi non verificchia-

mo in realtà altro che una costanza e medesimezza delle funzioni sintetiche che pongono in essere l'esperienza: al di là di questa identità di modi funzionali potrebbe esistere tanto un solo centro di una soggettività trascendente, l'io noumenico di Platone e di Kant, quanto una pluralità di inerenze di una realtà trascendente indefinita e indefinitabile, operante con una certa identità di funzioni. L'illusione dell'*unità* potrebbe nascere dalla medesimezza di tali attività, la quale, appresa dalla coscienza, viene estrapolata dall'io empirico e riferita a un solo io trascendente.

Certa cosa è che, osservando l'io empirico, lo troviamo impegnato in una molteplicità di processi disparati, sconnessi, discontinui, nei quali tutti i fattori fondamentali della vita psichica si manifestano in modi completamente diversi. È stato detto giustamente che nel medesimo soggetto non vi ha una sola memoria ma più memorie; non una sola volontà, ma più volontà; non una sola intelligenza, ma più intelligenze; non una sola coscienza etica, ma più coscienze etiche; tanto egli si comporta diversamente passando dall'uno all'altro campo di attività interna ed esterna, ed eccellendo in taluni, difettando miseramente in altri. Forse sarebbe più prossimo al vero se si pensasse la soggettività come una moltitudine di processi soggettivati in concorrenza fra loro, in lotta per il primato e per la unificazione dei modi della vita; risultato questo, al quale per lo più non si giunge

compiutamente mai, o si giunge mediante rinunzie, sacrifici, amputazioni di parti della personalità che avrebbero potuto medesimamente svolgersi; mediante abbandoni di intere regioni delle proprie potenzialità e di attività embrionali che rimangono soffocate o sopresse per sempre.

Ancora, noi ignoriamo un altro importantissimo fattore della formazione della personalità, cioè la *componente sociale* dei suoi processi coscienti, delle sue esperienze, della sua storia vissuta.

Abbiamo accennato all'influenza del linguaggio come disciplina sociale delle esperienze nelle coscienze singole. Esso costituisce un sistema di simboli sociali, che servono a identificare e a classificare stati della subbiettività, cioè esperienze individuali, in modo conforme ad altri stati, ad altre esperienze rispettivamente proprie di altri soggetti. Per quanto nei loro modi più intimamente soggettivi gli stati di coscienza siano indefinibili, ineffabili e incomunicabili, non è meno certo che, appena usciti dalla loro estrema individuazione, questi stati si traducono, per il soggetto stesso che voglia osservarli e conoscerli meglio, in un linguaggio sociale. La stessa riflessione del soggetto sul proprio io si compie in termini sociali. Noi pensiamo socialmente, sperimentiamo socialmente, conosciamo socialmente.

Parlando di relazioni tra individuo e società, si pensa di solito a due enti che comunichino l'un l'altro conservando la loro propria e distinta real-

tà. Vero è invece che l'individuo è conformato fin nelle sue più intrinseche attività socialmente; e che la società è un aggregato d'individui più la loro legge di aggregazione, e non vive di una vita praeter- e super- individuale, se non nella misura medesima in cui ne vivono il linguaggio, i concetti e le idee, cioè se e in quanto si diano processi pensati in termini universali da un intelletto umano, quale che sia.

Or la legge di aggregazione involge atteggiamenti sociali della personalità che non affettano soltanto il modo suo di prospettare nella vita di relazione, ma principalmente le sua interna composizione e il suo proprio svolgimento; sicchè il sistema delle relazioni sociali modifica continuamente e necessariamente la personalità nella sua costituzione interna, e n'è a sua volta modificato. Nessuno può distrigare il fittissimo e sterminato viluppo di azioni e reazioni sociali che entrano a comporre la storia della propria personalità. Certo, dalle prime imitazioni dell'infanzia per suggestione irriflessa, alle più complicate propaggini interiori della coltura spirituale universale in uno spirito adulto, è tutta una penetrazione continua di influenze, di adattamenti, di elaborazioni, che danno a ciascuna individualità, un assetto ancorchè sempre provvisorio e instabile, sempre di carattere eminentemente sociale.

Dobbiamo insistere in special modo su questo processo di interiorizzazione della società; non

della società in quanto termine oggettivo di riferimento di giudizi, sentimenti, azioni procedenti da una sfera di attività riservata all'individuo; ma in quanto soggetto ideale, capace di prender effettivo possesso delle coscienze individuali compiendo *funzione di soggetto*. È e rimarrà uno dei punti più misteriosi della psiche umana come avvenga questa socializzazione della coscienza individuale; come avvenga che l'individualità dell'io si effonda in una con-soggettività multipla, e ciò per ogni sua attività, ancorchè soltanto interiore. Certa cosa è che l'io, non quello trascendentale (di cui nulla possiamo dire, neppure per stabilirne la effettiva unità), ma l'io empirico, l'io psicologicamente attivo e autocosciente, non è mai solo, ancorchè tale si senta. La società è in lui, negli atteggiamenti sociali dei suoi stati di coscienza, nei suoi processi ideativi, nei suoi concetti generali, nelle influenze che subisce, nei fini che persegue. Non soltanto nessun atto di conoscenza gli sarebbe impossibile senza il tacito riferimento implicito e costante a una consociazione di soggetti consenzienti, medesimamente disposti, medesimamente percipienti e pensanti; ma anche in nessun'azione egli può mai prescindere, sia per obbedirvi, sia per contrastarvi, dal viluppo delle relazioni sociali che lo tengono e avvolgono, con funzione altrettanto soggettiva quanto quella strettamente personale, e ciò fin nelle più intime ideazioni e volizioni.

E la coscienza comune ha notizia di questa *consoggettività*, come quando noi avvertiamo di agire per dettato sociale, obbedendo a idee, precetti, interessi, comandi non nostri, e che pure ci possiedono e determinano; o come quando ci immedesimiamo tanto in altrui vite da farne dipendere totalmente la nostra (per esempio, nell'amore, negli affetti familiari, nelle amicizie, nelle missioni di carità, ecc.).

Non meno evidente è la funzione della consoggettività quando il soggetto ideale che comanda a più soggetti particolari è una formazione storico-collettiva, un'entità universalisticamente costituita (come ad es. la patria, la nazione, lo Stato), da cui procedono comandi e norme della condotta capaci di assorbire la personalità senza tuttavia sopprimerne le sfere di interessi e valori autonomi ed eventualmente antagonisti.

Gli individui si distinguono, nei riguardi sociali, dal *quantum* di società che si è interiorizzata in essi, cioè dalla maggiore o minore estensione con cui i processi coscienti di ciascuno si immedesimano coi rispettivi processi di altre soggettività o di altri gruppi di soggettività, o di quella soggettività massima, ch'è la società cui i singoli soggetti appartengono; dalla misura infine in cui si propaga in ciascuno la consoggettività generale e particolare, teoretica ed etica. Una vita assolutamente individuale non esiste.

Infine, anche a rischio di complicare troppo il

nostro abbozzo della personalità, dobbiamo osservare che di processi di socializzazione, nei quali ciascun individuo sia impegnato, ve ne ha molti, non uniformi, nè unitari, nè unificabili: processi *dinamici*, ciascuno per proprio conto in evoluzione; processi tanti e tanto diversi e complessi, quanti sono i centri di relazioni sociali nei quali la personalità si forma e sviluppa (es. la nazionalità, lo Stato, la Chiesa, la famiglia, ecc.). Ciascuna relazione modifica i termini che implica. Epperò, come molteplici, svariatissime, innumerevoli e continuamente mutevoli sono le relazioni sociali che condizionano lo svolgimento storico di ciascuna personalità, così non è possibile nè di sapere nè di prevedere quali e quante influenze interverranno e agiranno, e più o meno, nella composizione e conformazione sociale multipla di una personalità medesima. La pluralità di atteggiamenti e di attività sociali, a volta financo contrastanti fra loro, nella vita di ciascun soggetto indicheremo, per intenderci, con un brutto neologismo, non completamente espressivo: *policoinotismo* (da *ποινότης* consociazione) o plurisocialità.

Esempi comunissimi di policoinotismo sono i più svariati atteggiamenti psicologici e modi di determinarsi e di agire, che uno stesso soggetto mostra nel passare da un ambiente sociale all'altro, la casa, l'officina, la chiesa, il partito politico, il campo di giuoco, ecc. La medesima persona si comporta spesso nel giro di poche ore in modo irricognoscibile, anche a sè medesima,

54. — Fermiamoci per ora qui, salvo a riprendere in seguito queste analisi, le quali gioveranno a lumeggiare meglio lati oscuri della realtà umana, di cui si è per lo più tanto vagamente e superficialmente discusso. E raccogliamo i primi risultati delle nostre indagini. La personalità ci appare ormai come un vastissimo e intricatissimo sistema, di cui la coscienza, come abbiamo subito visto, non è che una sezione, incompleta anche come tale.

Questo *sistema* ha un fondamento trascendente, da cui procedono le sintesi dell'esperienza, le quali però non ci autorizzano neppure a indurre se l'io trascendente sia una vera e propria unità, o se la parvenza dell'unità non sia piuttosto un prodotto illusorio della costante medesimezza delle funzioni soggettive, dietro le quali sarebbe egualmente lecito immaginare una pluralità di inerenze trascendentali.

La proposizione cartesiana: *cogito ergo sum* vale per ogni singolo atto di pensiero, ma non si può estendere alla totalità del pensiero concepito come una sola *unità*, se non per una ipotesi metafisica direttamente indimostrabile.

Nel senso empirico e nella sua storicità il *sistema della vita* comprende non soltanto molteplici ordini di funzioni e attività relativamente autonome e in reciproca inerenza fra loro: organiche, inconscie, subconscie, concoscienti e coscienti; ma presenta una composizione multipla e pluricentri-

ca, di cui ciascuna parte è rispettivamente in continua trasformazione: sotto l'aspetto organico *polizoica*, sotto l'aspetto psicologico *polipsichica*, sotto l'aspetto sociale *policoiotica*. Si aggiunga che ciascuno degl'infiniti processi di cui la personalità è sede può svolgersi allo stato normale cioè medio-statistico, o in modo, anche parzialmente, abnorme, poichè non è raro che essi presentino deviazioni e degenerazioni infinitamente varie e imprevedibili.

Da questa oceanica vastità, complicazione e instabilità di processi emergono i valori umani.

55. — Noi abbiamo già proposto altrove (1) di considerare i valori come funzioni di *reazioni totali* della personalità e abbiamo chiamato stati d'*interesse* siffatte reazioni. Avvertimmo anche allora subito, che l'interesse di cui volevamo parlare non doveva intendersi nel senso intellettualistico di curiosità, desiderio di sapere, ecc., ma in senso *biopsichico* (2). Ora è d'uopo analizzare meglio, fin

(1) Cfr. *I valori umani*, Torino, Bocca, 1907 (2^a ed., 1942, voll. XII e XIII).

(2) Cfr. *I valori umani* pag. 144: « L'interesse è ben quello stato subbiettivo, che mentre ha per *index* uno stato di coscienza, è pure uno stato organico più ampio, sia perchè organicamente condizionato, sia perchè il destarsi di un interesse esercita innumerevoli azioni riflesse, dirette e indirette sull'organismo. L'interesse è uno stato conscio, ma le sue radici si perdono nel fondo dell'inconscio; ha tratti evidenti, ma molti altri oscuri e non analizzati; è un dato dell'esperienza immediata, ma non può essere compreso in tutta la sua estensione che per mezzo della riflessione. Non è un modo di pura attività spirituale, ma ha fra i suoi antecedenti una cospirazione di fattori biologici; è infine il fondamento così della valutazione come della causazione volontaria ».

ch'è possibile, e confessando, ove occorra, le incolmabili lacune e le persistenti oscurità, questo stato tutt'altro che semplice della soggettività umana.

Non tutte le esperienze contengono o determinano una valutazione. Ve n'ha senz'alcun dubbio di indifferenti, quali quelle che si concettualizzano tosto; o che impegnano un minimo di attenzione (es. quando per la loro frequenza ci sono divenute familiari e si compiono, come tali, in modo sommario). Ammettere che tutte le esperienze siano accompagnate da un tono sentimentale, anche minimo, di piacere o di dolore, è un postulato della vecchia psicologia, che non si regge all'osservazione più superficiale; un vero pregiudizio psicologico.

Vi è poi tutto uno sviluppo di attività mentale che si propone espressamente di prescindere da ogni risonanza emotiva e affettiva del soggetto: vi appartengono i giudizi detti *teoretici*, quali sono quelli che vogliono adeguare il pensiero riflesso alla realtà sperimentata, rivolgendolo alle sole constatazioni di puro fatto.

Può bensì avvenire che anche l'attività intellettuale dia luogo a reazioni valutative, come quando noi ci dilettiamo e compiaciamo di tale attività per se stessa; o accogliamo con una vivace esplosione di sentimenti di piacere o di dolore il risultato delle nostre operazioni mentali (per es. una scoperta scientifica o la prova di un delitto); ma il pro-

cesso onde i giudizi teoretici emergono vuol essere apatico: ogni mescolanza di reazioni emotive lo intorbiderebbe e ritarderebbe.

Come distinguere tali giudizi da quelli valutativi? Data l'unità dell'io e la sinergia funzionale con cui collaborano tutti i diversi processi della subbiettività cosciente e non cosciente, dobbiamo ammettere che anche i giudizi teoretici impegnino attività organiche, inconscie, subconscie, concoscienti e coscienti, senza il cui concorso nessun giudizio, neanche il più apatico, si formerebbe mai. Eppure tutti avvertiamo che i giudizi teoretici sono *reazioni parziali* della subbiettività, mentre i giudizi valutativi sono *reazioni totali*. In che consiste la differenza?

Abbiamo già detto che l'esperienza è una *relazione* che ha dipendenze soggettive e oggettive. Or nei giudizi teoretici si tende a ridurre al minimo possibile l'intervento delle determinazioni soggettive, e il lavoro del soggetto è impegnato nel più esatto e completo possibile rilievo delle dipendenze oggettive. Da ciò l'apatizzazione dei giudizi teoretici, la quale si compie mediante un processo d'inibizione degli stati non necessariamente pertinenti al lavoro anzidetto, e mediante l'isolamento, fra tutte le altre, delle sole attività soggettive necessarie e sufficienti per costituire la relazione con l'oggetto dell'esperienza. Il che non impedisce che a volte la diga, la quale argina tutte le altre reazioni attuali o potenziali della soggettività, ceda

alla pressione di queste ultime, e allora l'attività teoretica si trasforma *ipso facto* in valutativa.

Nelle reazioni valutative invece il soggetto dell'esperienza interviene tutto, senza alcuna limitazione e riserva, cioè con la totalità delle sue funzioni bio-psichiche. Ciò è evidente, sebbene più o meno, in ogni stato d'*interesse* che affetti il soggetto: si modificano il respiro, la circolazione del sangue, le reazioni viscerali, le secrezioni glandolari, il tono muscolare, il senso generale corporeo, la cinestesi; vi intervengono tutte le disposizioni e attività volontarie e involontarie, coscienti e non coscienti, del soggetto, fin colle tendenze fondamentali più riposte, con le capacità più varie e impensate, latenti o attuali, con le abitudini più costanti o con appetizioni soltanto passeggiere; vi partecipa tutta la storia soggettiva con ogni sua esperienza ritenuta od obliata, con le risonanze emozionali più intime e indefinibili e con le più precise e stabili conformità sociali, concettuali e affettive.

Che appena si determini un tale stato della soggettività, da noi chiamato *interesse* (ripetiamo, in senso bio-psichico), e un problema di valutazione è proposto alla coscienza. La *valutazione* è la *coscienza riflessa di uno stato d'interesse riferito al suo oggetto, determinato o indeterminato, reale o ipotetico*. E poichè abbiamo motivi sufficienti per ammettere che la valutazione varii in ragione diretta dell'intensità e della durata dell'interesse

provato, noi cominciamo dal proporre, salvo a verificarla, la relazione funzionale:

$$f \text{ valore} = f \text{ interesse.}$$

Il che, confrontato con quanto abbiamo dianzi detto dell'attività teoretica, può riassumersi così: la misura dei giudizi teoretici è il loro oggetto, dei valutativi è tutto il soggetto.

56. — L'interesse affetta l'intero sistema della vita, e quindi i valori sono una funzione delle reazioni totali di questo. Siffatte reazioni hanno poi caratteri speciali, che vanno qui rilevati.

I. In primo luogo, non soltanto la reazione valutativa agita più o meno profondamente l'intera soggettività organica e psichica, cosciente e non cosciente, ma la dispone e orienta verso due direzioni opposte, in due atteggiamenti correlativi e antitetici.

In ognuna di tali reazioni si delineano, infatti, un moto *verso* e un moto *contro*, un'attrazione e un'avversione, un desiderio e una repugnanza, un'appetizione e un aborrimento. Cioè, la tendenza in una direzione determinata non si afferma mai senza escludere e inibire, o sforzarsi di escludere e d'inibire, ogni altra tendenza in direzioni diverse o contrarie. Il soggetto rimane in altri termini al tempo stesso positivamente e negativamente determinato. Nessuna valutazione adunque sorge mai da sola. Ogni valutazione implica la contra-

ria ed è condeterminata con essa. Ogni valutazione positiva trae con sè almeno una valutazione negativa, talvolta più altre valutazioni; e viceversa. E così si spiega che nessuna sfera o parte della subbiettività rimane indifferente alle reazioni valutative, le concordanti, in quanto vi aderiscono, le discordanti in quanto vi contrastano. Nè a ciò contraddice la possibilità del soggetto di sentire in momenti diversi interessi disparati, eterogenei e finanche contrari; ciascuno di quest'interessi, finchè predomina, involge, per tutta la durata del suo processo, una coppia di reazioni, appetitiva l'una e inibitrice l'altra, coesistenti e reciprocamente condizionate. E neppure importa se la reazione contraria sia solo appena abbozzata, implicitamente avvertita e oscuramente pensata, massime quando la positiva sia riuscita a imporsi e a dominare senza contrasti; poichè nel suo primo divenire nessuna valutazione si afferma senza confrontarsi con altre ipotetiche, di diversa od opposta direzione, e senza combattere le diverse e contrarie. Nè queste ultime, vinte, sono mai definitivamente eliminate, ma rimangono latenti, prossime a risorgere da sè, o ad essere rievocate di proposito, ancorchè solo per rafforzare col loro contrasto quella dominante, oppure per soppiantarla del tutto, secondo le nuove disposizioni del soggetto.

In questa doppia funzione delle reazioni valutative devesi scorgere un altro loro carattere distintivo rispetto all'attività teoretica. I giudizi teore-

tici si pongono ciascuno per sè e senza *necessarie* relazioni cogli altri. A ogni giudizio affermativo ne corrisponde uno negativo, è vero, come quando si dice: se *A* è *A*, *A* non è *non A*. Ma l'espressione negativa di un giudizio positivo non è che una duplicazione superflua della medesima notazione; mentre le due reazioni comprese nella valutazione, se si possono qualificare come positive e negative correlativamente fra loro, sono in realtà due valutazioni diverse, entrambe effettive, *entrambe positive*, ma di segno contrario, l'una *pro* e l'altra *contro*.

57. — II. L'interesse si manifesta nelle sue forme genuine a) come un incremento e b) come un modo *nuovo* dell'attività del soggetto.

L'*incremento* si manifesta in tutta la funzionalità subbiettiva, dall'organica, in cui sembra pulsare più intenso il ritmo dei processi fisiologici impegnati direttamente nella reazione, alla psichica, con le sue attività più comprensive ed espressive, occulte e palesi: attenzione, associazioni, memoria, emozioni, sentimenti, gusto, simpatie, volizioni, etc... Chè se pure in taluni casi, come nelle reazioni dolorose, il ritmo della vita sembri depresso, ottuso, mortificato, gli è che l'*incremento* ha luogo tutto nel *punctum dolens*, e l'aspetto della depressione non è che quello di una più energica inibizione, nel senso notato più sopra, di ogni direzione di vita contraria alla dominante, dolorosa.

Ma anche nelle reazioni dolorose ha luogo un incremento dell'attività generale; e ciò può spiegare quell'istinto tragico, che, come dicevamo, fa accettare e persino ricercare stati d'animo di pena, come una condizione preferibile alla stasi apatica precedente.

La *novità* è pure una condizione del processo. Abbiamo accennato che nella vita dei sentimenti la ripetizione dapprima è un fattore d'intensificazione dei sentimenti stessi, poi di decadenza. Lo stesso avviene dell'interesse, che per ogni nuova esperienza si accende, e mediante la ripetizione di questa, dapprima si ravviva di più, poi comincia a languire. In generale noi possiamo rilevare:

a) Che ogni esperienza *nuova*, se non possa essere subito concettualizzata, ma richieda forme nuove di sintesi del soggetto, provoca uno stato d'interesse e dà luogo a una valutazione. Per questo i fanciulli sono dei soggetti eminentemente valutativi, ai quali nessuna esperienza riesce indifferente; ma anche gli adulti, di fronte a esperienze affatto nuove, si comportano come i fanciulli. Comunque il bisogno di esperienze *nuove* è generale e può dirsi insaziabile. Nulla è più depressivo di una stasi indifferente, e a ciò si deve molto spesso quell'*alternanza*, cui abbiamo accennato già, e ch'è promossa positivamente, ancorchè per affrontare sentimenti di pena.

b) Che la valutazione è un processo eminentemente instabile, che nasce e tramonta con ogni

stato d'interesse e non vive che rinnovandosi di continuo, riproducendosi *ex novo*, se non *ex integro*, a ogni ripetersi dell'esperienza e nella misura medesima in cui l'interesse corrispondente si rinnova. Così si spiegano le continue oscillazioni che le valutazioni umane subiscono (esempio comunissimo, nel matrimonio).

c) Che le esperienze passate, con le reazioni valutative cui hanno dato luogo, vengono nella coscienza sostituite, dopo il loro eclissarsi, da una rappresentazione, mediante la quale entrano nella circolazione più rapida e per lo più atona e indifferente dei processi ideativi. Non per altro motivo quanto più rapidamente si concettualizza un'esperienza tanto più presto si attenua la reazione valutativa corrispondente. La ripetizione, al di là del limite di massima intensità che può essere attinto dall'interesse, cioè al di là dell'ordinata massima della sua parabola ascendente, facilita la concettualizzazione e quindi l'apatizzarsi di quella data esperienza.

d) Che i giudizi comparativi riguardanti le nostre reazioni valutative compiute in epoche diverse sono sempre inesatti o tutt'al più approssimativi; in quanto che, se l'esperienza *a* suscitò l'interesse *a'* in un dato momento *m*, e noi vogliamo confrontare codesto interesse *a'* con l'interesse *b'* suscitato dall'esperienza nuova *b*, nel momento *m*; oppure l'interesse *a'* con l'interesse *a''*, *a'''*, ecc. suscitato dall'esperienza medesima *a* ripetuta

in altri momenti $m_1, m_2 \dots m_n$, ecc.; noi in realtà confrontiamo nella coscienza non proprio l'interesse del momento m coi successivi, ma una rappresentazione di esso, una sua visione mentale v , accompagnata tutt'al più da risonanze emozionali nuove, che non possono mai equivalere pienamente alle iniziali. Si noti pure che v , entrando nella circolazione dei processi ideativi subisce necessariamente, per suo conto, nuove associazioni e deformazioni; e che l'esperienza a che noi crediamo di poter ripetere non è una costante, ma anch'essa una variabile, giacchè nessuna esperienza si ripete mai identicamente.

e) Che l'esperienza (es. un oggetto, un ricordo personale, un'opera d'arte) la quale non sia più capace di risuscitare alcun interesse, nè direttamente, nè indirettamente, ha perduto per noi qualsiasi valore.

58. — III. Dobbiamo distinguere due modi principali in cui l'interesse si manifesta: *irriflesso* e *riflesso*.

L'interesse *irriflesso* è una forma di reazione, cioè una modificazione della nostra subbiettività, che si produce senza il concorso evidente della nostra attività volontaria. La coscienza l'avverte come una valutazione immediata. Dobbiamo naturalmente soggiungere che, quel che appare alla coscienza attuale come irriflesso, subitaneo, spontaneo, non voluto, è spesso frutto di lente e profonde

elaborazioni nella subbiettività organica e psichica, ha tutta una storia di stati anche coscienti e volontari, obliati, di scelte prolungate o nascostamente coltivate e di adattamenti interiori silenziosi, preparati di lunga mano, e non attende se non una causa incidentale, a volte evidentemente sproporzionata, per manifestarsi.

L'interesse *riflesso* risulta invece da una collaborazione di stati consci e inconsci, di attività volontaria e involontaria. In essi la coscienza interviene per suscitare o intensificare uno stato d'interesse che il soggetto vuol provare o prova già. Così noi attizziamo un desiderio latente, o approfondiamo un interesse determinatosi in noi, mettendo intenzionalmente in essere le condizioni esteriori e interiori, positive e negative, che possano concorrere a destarlo o a rafforzarlo. Così pure noi riusciamo spesso anche a correggere le nostre valutazioni che ci appaiano erronee, a convertire per esempio un'antipatia irriflessa in simpatia riflessa, a creare in noi persino disposizioni per modi d'interesse che non ci erano propri; tutte elaborazioni della nostra interiorità codeste che, se si compiono col necessario intervento delle attività fondamentali, organiche e inconscie, sono evidentemente poste sotto la direzione e il controllo della nostra attività *rap-presentativa*, ideomotrice, cosciente e volontaria.

Questo non sarebbe possibile se la coscienza non fosse altro che un semplice riflesso, un aspetto, una introiezione, ecc. Al contrario, essa dev'essere

sede di attività proprie e capaci di reinfluire, come già notammo, sull'intero *sistema della vita*. Forse anzi le medesime vie afferenti che giungono alla coscienza servono da vie efferenti per le reazioni di questa su ogni altra sfera della subbiettività, da cui essa emerge.

Qui cade in acconcio porre in rilievo che il mezzo precipuo di cui la coscienza si serve per rendere riflesso, cioè evidente e stabile, uno stato d'interesse qualsiasi è l'*attività concettuale*. Per essa la coscienza stabilisce una specie di vincolo associativo tra l'interesse e un determinato concetto che vi corrisponda; e allora l'interesse invade l'intera serie rappresentativa e ideologica ch'è compresa e sintetizzata nel concetto; mentre a sua volta il concetto, entrando nel sistema di motivazione dell'interesse, gli conferisce, o tende a conferirgli, la propria stabilità, legge e misura. Infatti nella nuova alleanza l'interesse acquista per termine di riferimento la serie quantitativamente indefinita, qualitativamente determinata e coordinata, delle rappresentazioni o esperienze concrete compendiate nel concetto, e che da questo possono svilupparsi analiticamente a volontà e tendenzialmente all'infinito; cosicchè acquistando innumerevoli appoggi ideativi l'interesse diventa più sostenuto e durevole. D'altro canto il concetto apporta nello stato d'interesse ordine, coerenza, proporzione. Ciò spiega perchè il ripetersi di un'esperienza interessante (come il frequentare una persona sim-

patica) rende più stabile e profonda, ma nel tempo stesso più misurata e diremmo quasi motivata, la valutazione nostra. Si sa infatti che la ripetizione di un gruppo di esperienze analoghe, rende possibile la rispettiva concettualizzazione e stabilizzazione.

Aggiungiamo che nessuno stato d'interesse irriflesso dura senza cercare, anche spontaneamente e per vie proprie, di appoggiarsi all'attività concettuale. Naturalmente quest'opera di consolidamento riesce meglio se fatta con l'aiuto di tutte le risorse inventive della nostra attività volontaria. Massimamente stabili riescono quegli stati d'interesse, i quali, mentre emergono da una reattività costante e sempre fresca della nostra subbiettività organica e inconscia, trovano piena rispondenza e alleanza in un sistema ideologico coerentemente sviluppato e fermamente ritenuto.

In nessun caso del resto i nostri processi ideativi rimangono senza influenza sulla nostra capacità valutativa. Essi hanno una tendenza ordinatrice che li fa agire sui nostri stati d'interesse irriflesso, per modificarli, sopprimerli, correggerli, trasfigurarli. Non è con ciò detto che il processo di sistemazione concettuale delle valutazioni spontanee e riflesse, riesca sempre e durevolmente. Possiamo solo dire che esso non è tentato mai invano; nè fallito una volta, cento volte, viene abbandonato definitivamente mai. Nelle vittorie e sconfitte della nostra attività volontaria sulle reazioni valutative irriflesse si rivelano le prerogative e le miserie della

coscienza rispetto al sistema totale della vita.

59. — IV. Un'altra proprietà delle reazioni valutative va rilevata, la quale è della massima importanza nella vita dei valori, cioè la loro *forza espansiva* o tendenza ad accomunare nella medesima reazione esperienze non necessariamente connesse con la originaria, ma o analoghe a questa o atte a rafforzare lo stato attuale del soggetto.

Questa *forza espansiva* è sempre *iniziale* e *proporzionata all'intensità dell'interesse* e alla *forza d'inerzia* dei sentimenti concomitanti. La sua durata ed efficienza sono una funzione della fortuna dello stato d'interesse e del valore corrispondente, nel suo incontro e successo o insuccesso tra le più complesse relazioni precostituite e consecutive.

Noi abbiamo accennato già a un *potere selettivo* che dirige le esperienze del soggetto in talune direzioni, ad esclusione di altre egualmente possibili. Questo potere è particolarmente animato dall'attualità di un interesse dominante, sia riflesso o irriflesso. Istintivamente, o con gli accorgimenti di una scelta volontaria, l'interesse tende a espandersi, a propagarsi di esperienza in esperienza, evitando, naturalmente, quelle insuscettibili di entrare nel processo, e provocando e accomodando quelle che per date loro peculiarità siano meglio idonee a sviluppare e consolidare lo stato d'interesse del soggetto. Si formano così delle *associazioni per valore*, le quali hanno una ben diversa fisionomia

e una importanza pratica incomparabilmente maggiore, che non le famose quattro associazioni delle idee, per somiglianza, contrasto, contiguità di spazio e di tempo, già descritte da Aristotele e tanto celebrate dallo Stuart Mill fino a farne una legge paragonabile alla gravitazione universale (niente meno!), e alle quali il Wundt aggiunse l'associazione per nesso causale.

L'*associazione per valore* opera per lo più una trasformazione e financo una deformazione intenzionale delle esperienze ricordate o provocate, in modo da farle corrispondere all'interesse fondamentale dominante. Il potere selettivo compie in questo caso sulle esperienze passate o possibili un prelievo di momenti, aspetti, proprietà, circostanze, risonanze interiori, trascurando o inibendo tutti i modi non confacenti, ricalcando, rafforzando, mettendo in primo piano e in piena luce solo i modi di esperienza consoni coll'interesse attuale. Questo procedimento è evidentissimo negli stati passionali (es. amore, odio), negli affetti veementi (es. ira, collera, paura), etc... nei quali non ci accorgiamo neppure di sbagliare o perseveriamo volontariamente in un errore che sia evidente anche per noi, pur di non deviare dalla disposizione valutativa fondamentale che ci possiede o tende a possederci senza contrasto.

La possibilità di associare le esperienze *per valore* dà inoltre luogo a diverse specie di valori, *principali e mediati, propri e traslati: principali*, quelli che

formano direttamente oggetto d'interesse (esempio, la persona amata), e *mediati*, quelli che sono stimati per la loro particolare posizione rispetto ai primi (esempio, un oggetto della persona amata); *propri*, i valori che comunque, in linea principale o secondaria, valgono per se stessi, e *traslati*, quelli che valgono solo come mezzo al fine di assicurarci dei valori propri. Di questi ultimi non è facile, come vedremo in seguito, dare degli esempi generali, poichè i medesimi valori, secondo l'aspetto sotto cui vengono considerati dai diversi soggetti o dallo stesso soggetto in situazioni diverse, possono essere tanto propri che traslati. Per esempio, il danaro è comunemente considerato come un valore *traslato*, ma per l'avaro diventa un valore *proprio*; la salute è di solito considerata come un valore *traslato*, ma può diventare un valore *proprio* per chi l'abbia perduta, per il debole, per l'egoista, ecc... Gli uomini si distinguono tra loro dai valori che considerano quali *propri* o *traslati*.

60. — V. L'analisi che precede ci conduce a distinguere due classi di reazioni valutative aventi funzionalità e caratteri essenziali alquanto diversi: e cioè stati d'interesse *senza oggetto determinato*, e stati d'interesse *oggettivamente condizionati*.

I primi si distinguono specialmente in ciò che il soggetto li prova, per lo più, in modo irriflesso, ma talvolta anche riflesso, *indipendentemente* da una loro particolare relazione con un oggetto at-

tuale e determinato. I secondi sono invece connessi con la rappresentazione del loro oggetto, la quale entra a far parte del sistema di motivazione della reazione valutativa, appoggiata al relativo giudizio esistenziale, assertorio o ipotetico.

Somma è nella vita l'importanza dei primi, i quali insorgono per una specie di autogenesi dell'interesse, senza alcun preciso stimolo attuale. Sono degli stati che emergono dalle più oscure profondità del soggetto e s'impongono alla coscienza, influenzando persino sugli orientamenti dei processi ideativi, cioè sull'attività selettiva, nei riguardi sia della conoscenza e sia della pratica. Esempio classico di queste forme d'interesse è l'istinto, che va alla ricerca del suo oggetto senz'averne conoscenza e regola da sè gli accomodamenti psichici nella vita di relazione, pervadendo financo le funzioni ideative più elevate. In generale queste forme d'interesse si manifestano con aspirazioni vaghe, sensazioni di disagio, scontentezza del presente, stati di bisogno indefinito, insodisfazione, malessere, conati senza direzione ferma, nè mèta evidente, impulsi oscuri, inanalizzabili, incoordinati. Il processo onde questi stati d'interesse promanano è direttamente insondabile; notevole è la ricerca *a posteriori*, che per essi si fa, di un oggetto su cui fissarsi; l'illusione frequente di averlo trovato, ora in questa, ora in quella relazione pratica; la trasfigurazione intenzionale, talvolta subdola, che viene operata della realtà oggettiva, in funzione della più

intima aspirazione soggettiva, e le continue riforme, gli abbandoni, i ritorni, le più o meno frequenti mutazioni di oggetto, che si verificano in questa singolare esperienza del valore alla ricerca d'un suo termine oggettivo, soltanto virtualmente e vagamente intuito.

Al contrario, gli stati d'interesse oggettivamente condizionati sono congiunti con la rappresentazione di un oggetto determinato, cioè con una esperienza oggettiva, la quale entra fra i fattori della reazione totale del soggetto, come stimolo, come termine di riferimento, o, se così vuol dirsi, come causa occasionale. L'esperienza dell'oggetto condiziona, in tal caso, la motivazione dell'interesse provato; e quindi subordina quest'ultimo a dati *giudizi esistenziali*: come quando ammiriamo un fiore, non per la sua forma, ma per quel suo speciale colore; una persona, non per il suo fisico, ma per la sua intelligenza o bontà ecc., salvo a modificare le nostre valutazioni se ci accorgiamo di esserci ingannati. Sono questi giudizi esistenziali, ai quali i giudizi di valore si subordinano, che inducono a credere nella *esistenza obbiettiva del valore*. Accade tuttavia anche, e non di rado, che, constatato l'errore di quel dato giudizio esistenziale, noi operiamo una surrogazione dei motivi venuti meno con altri motivi, ai quali non avevamo prima pensato, e che ci permettano di perseverare nella nostra valutazione, se ancora è sentito l'interesse che l'ha fatta nascere. Questo procedimento, ch'è

comunissimo, per esempio, nell'amore, finchè dura, rivela il fondo *autogenetico* dell'interesse, rispetto ai motivi intellettualistici; interesse che vuol persistere ad ogni costo, e ricerca nuovi sostegni estrinseci, ma talvolta, alla fine, vi rinuncia persino del tutto, come quando si finisce con l'amare senza un perchè (di carattere oggettivo, s'intende).

61. — VI. All'autogenesi e alla forza espansiva delle reazioni valutative dobbiamo un'altra importantissima proprietà caratteristica dei valori: la loro tendenza, cioè, a svilupparsi e a ordinarsi in un *sistema*, cioè in un *continuo psichico coerente*.

Notammo già che una valutazione non si pone mai da sola, ma comprende almeno due momenti, positivo e negativo, due diversi atteggiamenti antitetici della soggettività, orientati l'uno ad affermare lo stato d'interesse attuale, l'altro a inibire ogni altra valutazione divergente o contraria. Ora soggiungiamo che l'interesse, investendo di sè il potere selettivo del soggetto, dà luogo a una coltura vera e propria, spontanea o voluta, delle reazioni valutative consone allo stato attuale e fondamentale. Ma per l'instabilità psichica già notata, come le valutazioni non durano senza concettualizzarsi, così pure esse reazioni si esaurirebbero alla lunga, malgrado ogni sforzo, se non si costituissero un corteo di reazioni valutative ausiliarie, connesse e coordinate, eventualmente vicariali, capaci di giustificare e corroborare e rappresentare, al biso-

gno, l'interesse centrale e generatore. Il quale potrà in tal modo, obbedendo alla legge dell'instabilità psichica, finanche eclissarsi temporaneamente senza per questo tramontare mai del tutto (come quando ad es. nell'unione matrimoniale, l'amore verso i figli finisce col rappresentare e in parte col sostituire l'amore tra i coniugi). Ne risulta così un sistema di valori, che ha tanta maggior coesione quanto più compatte si mantengono e riproducono le reazioni componenti particolari di esso. Le quali, per la loro azione inibitrice combinata, e surrogandosi a vicenda, finiscono, come si vede, per esempio, nelle passioni, col dominare incontrastate nella vita del soggetto.

Questo sviluppo richiede non soltanto coesione, ma coerenza: e questa si ottiene con una logica particolare, che noi chiameremo *logica dei valori*.

È questa la logica dell'intero processo, per cui dato un valore, che tenda, con la sua forza espansiva, a costituirsi come fondamentale, vengono messe in opera tutte le risorse dell'attività elettiva e selettiva, qua promovendo, là inibendo, là correggendo, isolando aspetti e momenti dell'esperienza per comporli in nuove associazioni di valori e leghe, e razionalizzando a di più il processo medesimo, ma su prospettive fatte, accomodate, circoscritte, di guisa che i processi ideativi si svolgano come sulla falsariga delle funzioni valutative e reinfluiscano su di esse per confermarle e consolidarle quanto più. I principi conduttori della lo-

gica dei concetti sono le leggi del pensiero coerente (i principi d'identità e di contraddizione) (1); quelli della logica dei valori sono di convenienza o non convenienza, secondo che siano compatibili o meno con l'interesse fondamentale o prevalente. Questo processo è evidentissimo nello sviluppo degli affetti e delle passioni, ma si può riscontrare nella formazione riflessa di qualsiasi sistema di valori, poichè in tutti i casi l'attività intellettuale, anche se non sembri, si dispiega sotto la costante preoccupazione delle valutazioni da rafforzare, proporzionare, disciplinare, oppure correggere, deprimere, combattere. Il pensiero coerente si fa organo, strumento della vita dei valori. Le sue vie non sono più quelle della semplice deduzione, ma della coerenza vincolata alla compatibilità e a un certo *calcolo combinatorio* dei valori, che li associa e dissocia o per sperimentarli meglio o secondo un piano preconcelto.

62. — VII. Ora noi dobbiamo ricordarci di quanto abbiamo detto più sopra circa la composizione multipla e sociale della personalità, per acquistare due nozioni importantissime, che ancora ci mancano, della fenomenologia delle valutazioni umane, in relazione con la composizione medesima.

La molteplicità dei centri o focolai di attività soggettiva, relativamente autonomi, che operano

(1) Su questo punto le mie analisi sono andate più a fondo. Cfr. *Nuove vedute logiche* (vol. IV), e *Nuovi principi* (vol. I).

tanto alla luce della consapevolezza, quanto al di là della soglia della coscienza, ci dà ragione della pluralità ed eterogeneità degli stati d'interesse e sistemi di valutazioni, dai quali la personalità può essere affetta e posseduta. In modo aperto o coperto la subbiettività elabora in sè spesso senza il concorso di una volontà determinata, o almeno evidente, le condizioni delle più svariate reazioni valutative, le quali, quando sono, diciamo così, mature, oppure vengono sollecitate da circostanze estrinseche favorevoli, si rivelano d'improvviso alla consapevolezza e vi s'impongono in modo talvolta oppressivo e ossessivo, come se avessero una origine extra-soggettiva e se fossero insinuate da un potere estraneo e persino nemico (per es. le cosiddette ispirazioni diaboliche). Ma il nemico è dentro.

Data la tendenza di ciascuna reazione valutativa a inibire le disparate e contrarie, e a svolgersi in un sistema capace di occupare tutta la vita cosciente e d'impedire od ostacolare il sorgere di ogni altro sistema di valori, si spiega come la personalità debba spesso divenir teatro di conflitti di valori, di divisioni e lotte interne; le quali non sarebbero nè possibili, nè spiegabili, se ciascuno dei valori in conflitto non possedesse già per proprio conto, ma in comune con altri ordini di valori, una qualche parte e zona della subbiettività, e non tendesse a inibire quegli altri valori per conquistare a sè l'intero sistema della vita.

Ove infine si pensi che, per la costituzione polizoica e polipsichica della personalità, i singoli centri di attività e di valore, non sono accidentali, eventuali, sopprimibili a volontà, nè definitivamente mai; apparirà ancora in una luce più piena la necessità dei contrasti, la fatalità quasi dei conflitti di valore. I quali dànno luogo alle crisi più o meno frequenti della personalità, quando essa è costretta a scegliere un modo di vita, per es. fra più vocazioni, tendenze, affetti, ad esclusione di altri, che reclamavano con pari forza la loro parte di realtà; o quando essa vedrà risorgere impensatamente, dopo aver compiute e consolidate le sue opzioni fondamentali, altre spinte verso nuove o antiche direzioni di vita, spinte che si credevano ormai impossibili, o dominate, o estirpate per sempre, ma che erano rimaste invece latenti, forse in silenziosa cospirazione e in paziente agguato, pronte a ripresentarsi di sorpresa faccia a faccia alla vita cosciente e volontaria, in un'ora propizia al cimento.

Una parte nei conflitti va pure fatta alla legge d'instabilità psichica, per cui i processi si stancano, l'attività volontaria non regge più tanto alla fatica di rinnovare, rattoppare, puntellare i sistemi di valutazione dominanti, ma in qualche decadenza. O per la intrinseca debolezza di questi ultimi o per una pausa (uno di quei silenzi interiori, la cui legge si perde nelle profondità dell'essere), o per la violenza inattesa di un attacco eccentrico

verso un lato indifeso, la compagine comincia a sgretolarsi e la caduta si prepara. Altre volte i sistemi portano in sè, nella loro imperfetta o impura composizione originaria (come ad es. nella scelta fondamentale troppo sommariamente e irragionevolmente fatta) i germi del dissolvimento inevitabile: sono come dei nidi che ospitano le uova del cùcculo: il cùcculo ucciderà i nati dell'ospite. Per esempio, chi ama troppo sensualmente la moglie, finirà per tradirla, o per educarla al tradimento; la vergine mistica che adora lo sposo celeste con esaltazione erotica può diventare più facilmente preda delle insidie della carne, ecc. Non è possibile e neppure necessario descrivere tutti i casi di interni rivolgimenti. Ciascuno ne prova nella vita più o meno frequentemente. Ora per ora conviene acquistare notizia del come essi siano possibili. Abbiamo accennato ai fattori dipendenti dall'interna composizione multipla. Conviene ora dire di quelli dipendenti dal policoinetismo o plurisocialità del soggetto.

63. — VIII. La consoggettività sì teorica che pratica, che abbiamo visto operare in ciascuna personalità, in funzione delle diverse sfere sociali in cui questa vive e agisce, condiziona particolari atteggiamenti e svolgimenti molteplici della più grande importanza nella vita dei valori. Anzitutto la *concettualizzazione* che viene in sostegno degli stati d'interesse per rafforzarli e svilupparli, si com-

pie in modo incomparabilmente più rapido e agevole, se conforme a modi sociali di pensare. Come la società soccorre le singole coscienze nelle acquisizioni teoretiche, così le aiuta a riconoscere, identificare, selezionare, accettare, respingere, le reazioni valutative da esse provate.

Diciamo di più, ciascuno che sia agitato da una profonda reazione valutativa, non omette mai di ricercare subito dei consensi sociali, di sollecitare risposdenze, analogie, conferme del proprio stato d'animo in stati d'animo altrui, e ottenutele se ne rassicura e gioisce, nel caso contrario teme e se ne affligge. E chi non ha provato il disagio interno di non riuscire a comunicare una propria vivace valutazione (es. la propria ammirazione per la persona amata)? l'insufficienza del linguaggio comune, di questa superficie di contatto fra coscienza e coscienza? la funzione liberatrice dell'arte, se riesca a esprimere l'ineffabile, a riaprire le vie intercomunicanti fra le subbiettività, vie che rimanevano occluse per la novità, per l'insolita deviazione delle valutazioni, provate da un soggetto particolare, dalla media delle valutazioni socialmente riconosciute? L'accordo sociale non solo rende più stabili e certi i processi teorico-conoscitivi, ma interviene nelle coscienze singole a disciplinare, confermare, correggere, proporzionare, ridurre a sistema gli stati d'interesse più intimamente soggettivi. E quanto più vasto e durevole è un tale accordo, tanto più i singoli soggetti se ne tengono sicuri e sodisfatti,

Nessun sistema riflesso di valori si forma e vive senza appellarsi in un modo purchessia alle analoghe esperienze della vita associata. Infatti la vita sociale è una continua coltura collettiva di determinati sistemi di valori. Tutte le valutazioni conformi si rafforzano mutuamente e accrescono la loro interna coesione e la loro forza espansiva (tanto per mezzo dei processi educativi, quanto per mezzo delle conformità immediate, l'esempio, la suggestione, l'imitazione, ecc.).

Evvi poi nella socializzazione dei valori una economia di motivazione, che rende i processi singoli incomparabilmente più rapidi, semplici, intuitivi: i soggetti particolari cioè trasferiscono la motivazione delle proprie azioni valutative nel pensiero collettivo, la sottintendono in questo, e convertono in intensità di deduzioni quell'energia che andrebbe dispersa nella giustificazione discorsiva del principio fondamentale di ogni loro singola valutazione socialmente conforme.

Il carattere sistematico delle valutazioni sociali e la coltura che continuamente se ne fa, conferiscono ad esse un'autorità e una stabilità proporzionate che ne rendono più facili la conservazione e propagazione, e altrettanto difficili e lente le mutazioni. D'altra parte non si può mai dire quando dei valori e sistemi di valori, che furono una volta socialmente coltivati, siano da considerarsi come definitivamente estinti. La consoggettività multipla equivale praticamente allo anonimato. Valo-

ri sociali abbandonati dagli uni, anche dai più, possono venir ripresi e sviluppati da altri, persino da un solo, il quale si faccia depositario di una tradizione, che fervidamente riassunta e rigorosamente rappresentata può anche tornare a espandersi nel mezzo sociale. Per esempio, la perfetta personificazione di un valore, quale che sia, anche in un solo individuo, acquista la assolutezza, universalità ed eternità proprie dei concetti: come si può argomentare dalla celebrità di cui godono coloro che realizzarono un tipo quale si fosse. Per questa specie d'immortalità, o meglio sopravvivenza illimitata, dei valori avviene che le società storicamente più evolute, non vivono di sistemi di valutazioni armonicamente unificati, ma offrono lo spettacolo di un miscuglio variopinto di tutti i sistemi di valori a volta a volta prevalsi nelle generazioni passate e che ancora sopravvivono, ancorchè in sfere circoscritte e instabili (esempio, il persistere di valutazioni aristocratiche e feudali fin nel bel mezzo delle società moderne più democratiche). Per lo stesso motivo coesistono nella coscienza comune stratificazioni psicologiche sovrapposte, senza che riescano ad armonizzarsi o a fondersi (esempio, il persistere, per effetto della cultura classica o per altre sopravvivenze ataviche, di valutazioni prettamente pagane nel fondo di coscienze cristiane, ecc.).

Or poichè ogni relazione sociale, come già notammo, modifica i termini che la costituiscono, e

di relazioni sociali che investano la personalità se ne danno di numero e di tipo vario e indefinitamente variabile; se ne deve concludere che la personalità vive una vita multipla di valori, non soltanto per la pluralità delle proprie più intime disposizioni e dipendenze, ma per la molteplicità dei processi sociali, continui e discontinui, a tipo costante o variabile, storicamente precostituiti (esempio, relazioni famigliari, nazionali, ecc.) o elettivi (esempio, amicizie, amore, ecc.), dei quali la personalità partecipa. Nè si tratta di processi necessariamente armonici o armonizzabili, necessariamente normali e utili; anzi spesso si accendono conflitti violenti tra diverse sfere d'interesse socialmente condizionate; o tra valutazioni sociali e valutazioni più proprie del soggetto; dando luogo ad altre e non meno complicate e tormentose crisi della personalità.

Vedremo più chiaramente in seguito che, quando una valutazione sociale diventa universale e costante, tende pure a diventare normativa e imperativa per ciascun soggetto singolo, a tradursi in un dovere sociale per tutti. Nè diciamo ciò solo di valutazioni tradizionali, spesso secolari, che concernono istituti e modi di vita legalmente o comunque generalmente prevalenti; ma anche di valutazioni occasionali, talvolta persino passionali e irragionevoli, che dilagando socialmente in una data epoca o circostanza, tendono a travolgere e a trascinare imperiosamente ciascuna sog-

gettività. Molti esempi possono trovarsi nei fenomeni spesso strani e persino assurdi della moda.

Qui notiamo soltanto che tutti i conflitti di doveri si risolvono in conflitti di valori. Un dovere non potrebbe contendere con un valore se non fosse esso medesimo un valore, poichè fra termini assolutamente eterogenei, non aventi, cioè nulla di comune, non sarebbe possibile nè accordo, nè disaccordo.

Coloro che muovono dall'unità astratta dell'io e da una sua autonomia trascendentale, si foggiano pure un'idea astratta e vuota del *dovere*, che non ha poi alcuna presa sulla massa incomposta, tumultuante, imprecisabile e imprevedibile dei motivi concreti dell'agire. Bisogna far discendere umilmente il dovere nel carattere *espansivo* e *imperativo* di ciascun processo di valutazione e nella conseguente determinazione dell'agire umano, per spiegare i continui dibattiti, le indecisioni, le opposizioni ricorrenti fra tendenze e doveri, che agitano la personalità passando da vittorie a sconfitte, o da sconfitte a vittorie, or dell'uno e or dell'altro valore. Esse formano tutto il costruito delle lotte e tragedie quotidiane. L'unità trascendentale dell'io è un mito che non spiega nulla.

64. — Giunti a questo punto possiamo fare una constatazione di carattere generale, e muovere, se possibile, un passo avanti. Noi abbiamo cercato di cogliere gli aspetti costanti della fenomenologia

dei valori; ma oltre le loro apparenze non siamo andati. I risultati ottenuti costituiscono degl'indizi, confessiamolo pure, grossolani, che accennano a condizioni più sottili e più profonde, le quali fanno essere i fatti di valore quello che sono; ma tali condizioni in se medesime e nella loro intima funzionalità non abbiamo potuto osservare. Non basta dire, affinchè vera scienza ci sia, che occorra uno stato d'interesse o *reazione totale* del sistema della vita per dar luogo a una valutazione. È necessario penetrare nel più segreto e delicato intrigo delle reazioni soggettive, per stabilire il perchè di uno stato d'interesse ad esclusione di un altro; il perchè oggi ci si renda possibile una reazione valutativa, che non ci sarebbe stata possibile ieri e che non lo sarà più domani; il perchè del sorgere e del decadere, lento o improvviso, di determinate disposizioni fondamentali a provare certi stati d'interesse: quali senza oggetto determinato, e quali oggettivamente condizionati, quali condizionati in modo effettivo e quali in modo solo apparente, quali in conformità e quali in contrasto con valutazioni sociali, durevoli o transitorie, universali o particolari, tradizionali od originali, ecc.

Ogni reazione valutativa ha una storia, una genealogia, che si perde nella notte dei tempi e delle generazioni, e nelle più oscure profondità dell'essere. Potrà la scienza saperne di più di quanto noi ne sappiamo? Certamente, se si uscirà dal va-

go e dall'indeterminato; se si affronterà bravamente l'analisi paziente dei fatti, delle più varie possibili esperienze concrete, accettando ausili da tutte le altre scienze naturali e umane, senza limitazioni aprioristiche, mettendo in opera tutte le risorse dell'osservazione e financo dell'esperimento, prendendo lume dalle prove e riprove attinte alla vita sia nello stato normale, sia nelle sue alterazioni patologiche, ecc. Chè se delle incognite rimarranno perpetuamente inaccessibili, come quelle che si riferiscono alle condizioni costitutive del soggetto dell'esperienza e che il soggetto stesso non potrebbe attingere, se non uscendo fuori delle condizioni medesime che lo fanno essere; ciò non dispensa l'indagine scientifica nè dall'approfondire l'analisi dei termini noti o conoscibili, nè dal tentativo di mettere le stesse incognite, direttamente inconoscibili, in relazioni funzionali con tutto il sistema degli altri elementi determinati e determinabili del problema.

65. — Riservandoci di compiere altrove una ulteriore analisi, che non rientrerebbe nel disegno di questi *Prolegomeni*, e che sarebbe meglio affidata, come ogni ricerca veramente scientifica, alla collaborazione collettiva dei dotti (tanto essa soverchia le forze e i mezzi di uno solo); veniamo per ora a domandarci: da tutto l'anzidetto è possibile ricavare già un criterio per *misurare* i valori umani?

Non dobbiamo infatti dimenticare che *scire est mensurare*, come intuì profondamente il divino Leonardo; senza misura non v'ha scienza.

Abbiamo già rilevato, nell'*Introduzione*, che bisogna liberarsi del pregiudizio che *misurare* significhi *contare*. Là dove non possono distinguersi unità ontologicamente discrete, non il concetto di numero, ma quelli di quoziente differenziale, d'unità infinitesimale e di funzione a una o più variabili possono soccorrere per la misura. Cosicchè la rappresentazione meglio rispondente al caso dell'esperienza d'un valore dato sarebbe quella di un *continuo matematico*, per esempio rappresentare una *relazione* mediante un segmento, limitato da due punti, entro il quale sono infiniti punti. L'analisi di un simile segmento è inesauribile, perchè oltre agl'infiniti punti che lo compongono evvi quello speciale *vinculum* intrinseco che riunisce i punti in quell'ordine dato, e non altrimenti; evvi quella particolare natura complessa di ciascuna unità del segmento, unità soltanto arbitrariamente isolabile da tutte le sue relazioni, e che malgrado ogni determinazione, per essere anche un'attività fra attività, non è mai definitivamente determinata, ma è suscettibile di infinite integrazioni; evvi infine quel particolare iato o intervallo fra il limite zero e ciascuna unità infinitesima, cioè la più piccola quantità di valore assegnabile; un'intervallo che non può essere colmato o saltato senza il concetto d'infinito nel finito, e precisamente senza un'inf-

nità d'infinitesimi compresa fra due punti vicini quanto si vuole.

Rappresentiamoci ora, per poco, una reazione valutativa singola, o un particolare sistema di valori, o tutta quanta l'attività valutatrice d'un soggetto determinato o di quel soggetto dei soggetti ch'è la società. Bisognerà scoprire un sistema di coordinate adatto a determinare in ciascun momento tanto la posizione dell'intero segmento, quanto quella delle singole relazioni variabili contenute in esso. È possibile ciò?

Qualsiasi risposta, negativa o affermativa, a una tale domanda sarebbe oggi prematura, perchè supporrebbe esaurite tutte le indagini e tutti i tentativi; e noi ci limitiamo in questi *Prolegomeni* solo a proporre i problemi.

Tuttavia non vogliamo omettere di fare talune considerazioni preliminari a ogni successiva ricerca.

La *vita*, nel cui seno le funzioni valutative, dalle più semplici alle più complicate, interamente si svolgono, non è forse un *continuo* o meglio, un sistema dinamico di continui, entro cui ricade una infinità di infiniti momenti, limitati solo nel tempo?

Qui non pure la nostra prima risposta dev'essere affermativa, ma dobbiamo soggiungere che i processi vitali presentano decorsi alquanto regolari e uniformi, una loro particolare logica, certe loro leggi di variazione costanti e universali.

La relazione che noi abbiamo già creduto di riconoscere fra il *sistema della vita* e le *valutazioni*,

dev'essere pertanto ancor meglio precisata, e forse potrà essere misurata, pensando la *vita* come una coordinata massima o un sistema di coordinate, adatto a determinare in ciascun istante la posizione dell'intero segmento (o del gruppo di segmenti) con cui abbiamo proposto di rappresentare la funzione del *valore*, tanto nel suo complesso, quanto nell'infinità dei suoi singoli elementi e momenti.

Nè ciò deve indurci nel sospetto di interpretare troppo meccanicamente il processo. Questo timore è anch'esso ispirato da falsi presupposti, analoghi a quelli che abbiamo visto scaturire dalla rappresentazione pitagorica del numero. Questi altri presupposti sono dominati dalle rappresentazioni della meccanica classica, le quali hanno per base il concetto di massa costante e le proprietà dello spazio euclideo. Oggi, checchè si pensi della teoria della relatività (Lorentz, Minkowski, Einstein, ecc.), i concetti di corpo rigido e di massa costante cedono a quelli di complessi infinitamente mutevoli in funzione dello spazio e del tempo inseparabili fra loro. Ogni punto dello spazio è pensato come un momento nel tempo, ciascuna unità meccanica è una unità dinamica, e ha una doppia posizione solidale e una duplice inerenza continua spaziale e temporale; ha insomma un'evoluzione interna, una storia. Il movimento va pensato non più con riferimenti a punti immobili nello spazio, ma a punti anch'essi in movimento nel tempo. Così pure i processi vitali non sono pensabili nello spazio che

per un momento solo. E le coordinate che noi vogliamo impiegare a rappresentarli debbono essere pensate non come linee rigide in uno spazio immobile, ma come linee mobili in uno spazio storico; come *generatrici* che in ciascun loro punto realizzano una sintesi di spazio e di tempo. Alla sua volta il segmento, adoperato a rappresentare i processi valutativi, non sarebbe che l'integrazione definita, in ciascuna unità di spazio e di tempo, di tutte le sue infinite generatrici.

66. — Se i valori sono una funzione dell'intero sistema della vita, noi possiamo prendere come prima *unità di misura* dei valori per l'appunto *la vita*. Dicendo questo, non intendiamo, s'intende, parlare della vita nel senso soltanto biologico, separandola dai processi coscienti, e quasi contrapponendovela; ma nel senso di un *continuo superiore*, funzione di funzioni, serie di serie, insieme d'insiemi, la sintesi più comprensiva, integrale, di tutti i processi propri di un soggetto organizzato e cosciente. Ogni più particolare determinazione nel senso dello spiritualismo o del materialismo (per esprimerci nei soliti termini tradizionali, evidentemente equivocabili), rimane per noi in sede d'indagine scientifica, interdetta. Le distinzioni fra anima e corpo, coscienza e organismo, si fondono per ora in questa categoria più ampia e misteriosa: *la vita*.

E cominciamo dal notare che istintivamente, sen-

za quasi accorgersene, la vita è già per noi il fondamento di ogni nostro concetto della *realtà*, è, per così dire, la naturale, spontanea unità di misura del reale. Solo della vita noi abbiamo un'esperienza diretta e immediata. L'idea dell'essere ha il suo fondamento psicologico nel nostro senso generale corporeo (Rosmini). Tutte le altre realtà non sono per noi che esperienze *mediate*, e hanno per termine di confronto, espresso o sottinteso, la realtà della nostra vita. Attraverso questa il mondo ha realtà per noi. La vita è dunque per noi un *assoluto* reale, positivo, il solo *assoluto* direttamente conoscibile e apprezzabile.

Parimenti, in modo istintivo e irriflesso, noi misuriamo già i *valori* con la nostra vita, e precisamente dal *quantum* di vita, cioè della nostra realtà assoluta, che essi affettano, impegnano, subordinano; e dal *quantum* di vita, cioè della nostra realtà stessa, che noi siamo disposti a conceder loro.

Si dànno valutazioni effimere, passeggiere, le quali per intensità e per durata non assorbono se non una piccola parte della nostra vita. Esse contano per noi meno di tutte. Si dànno valutazioni intense, ma di breve durata; ad esse saremmo disposti ad accordare lì per lì una quotazione alta, ma il rapido trascorso corregge il primo giudizio. Si dànno valutazioni poco intense, ma persistenti, e ad esse saremmo indotti a riconoscere lì per lì una scarsa importanza, ma la loro durata ci avverte che meritano una più alta quotazione. Si dànno valuta-

zioni che occupano gran parte della nostra vita in concorrenza con altre; e valutazioni che invece la dominano intera, ad esclusione di ogni altra o in potestà di escluderne, al bisogno, ogni altra; valutazioni, infine, alle quali noi siamo pronti a sacrificare la nostra vita, o la sacrificiamo di fatto. Tutte queste valutazioni hanno un comune denominatore: la *vita*; sono come altrettante frazioni, più piccole o più grandi, quanto minore o maggiore è il numeratore, il quantum di vita impegnato, per intensità e durata; ricevono, ciascuna per sè, dall'assoluto che assorbono, limitamente alla loro esistenza, la loro particella di realtà assoluta, e il loro posto nella *scala dei valori*. Il *valore supremo* è quello che raggiunge il limite $1/0$. Tutta la vita è subordinata ad esso.

La vita è la *massima misura umana*, o *coordinata massima della nostra realtà e del valore*.

E se è vero che la vita è la comune misura di tutti i valori, ciò conferma la nostra intuizione fondamentale, che i valori sono una funzione, una reazione totale, una creazione della vita. Valutare è creare; ed è la vita che crea i valori.

Questa relazione, evidentissima nell'attività *economica*, dove la valutazione dirige e misura tutti gli sforzi, dalla produzione al consumo dei beni, e nell'attività poetica, dove essa guida tutti gli sforzi inventivi della poesia e dell'arte, esiste pure in tutto quanto il mondo dei valori umani, sia che si esau-

riscano nella più intima soggettività, sia che si propaghino per vie universalmente obbiettive. Il mondo dei valori è un mondo umano, nel quale la realtà non penetra se non trasfigurata dalla vita. Anche quando a noi sembra di accettare la realtà per quello che è, e di subirne il valore, la nostra attività *elettiva* e *selettiva* interviene a separare quel tale aspetto del reale da tutti gl'infiniti altri aspetti suoi. Che poi si operi la più lieve modificazione nelle disposizioni interiori del soggetto, e la realtà delle valutazioni anteriori vacilla, decade, precipita, per dar posto alla realtà di valori nuovi.

La valutazione è dunque opera di vita. La vita le conferisce realtà e misura. Nel valutare si continua, in modo conscio o inconscio, la creazione naturale, si compie la palingenesi del mondo in senso umano.

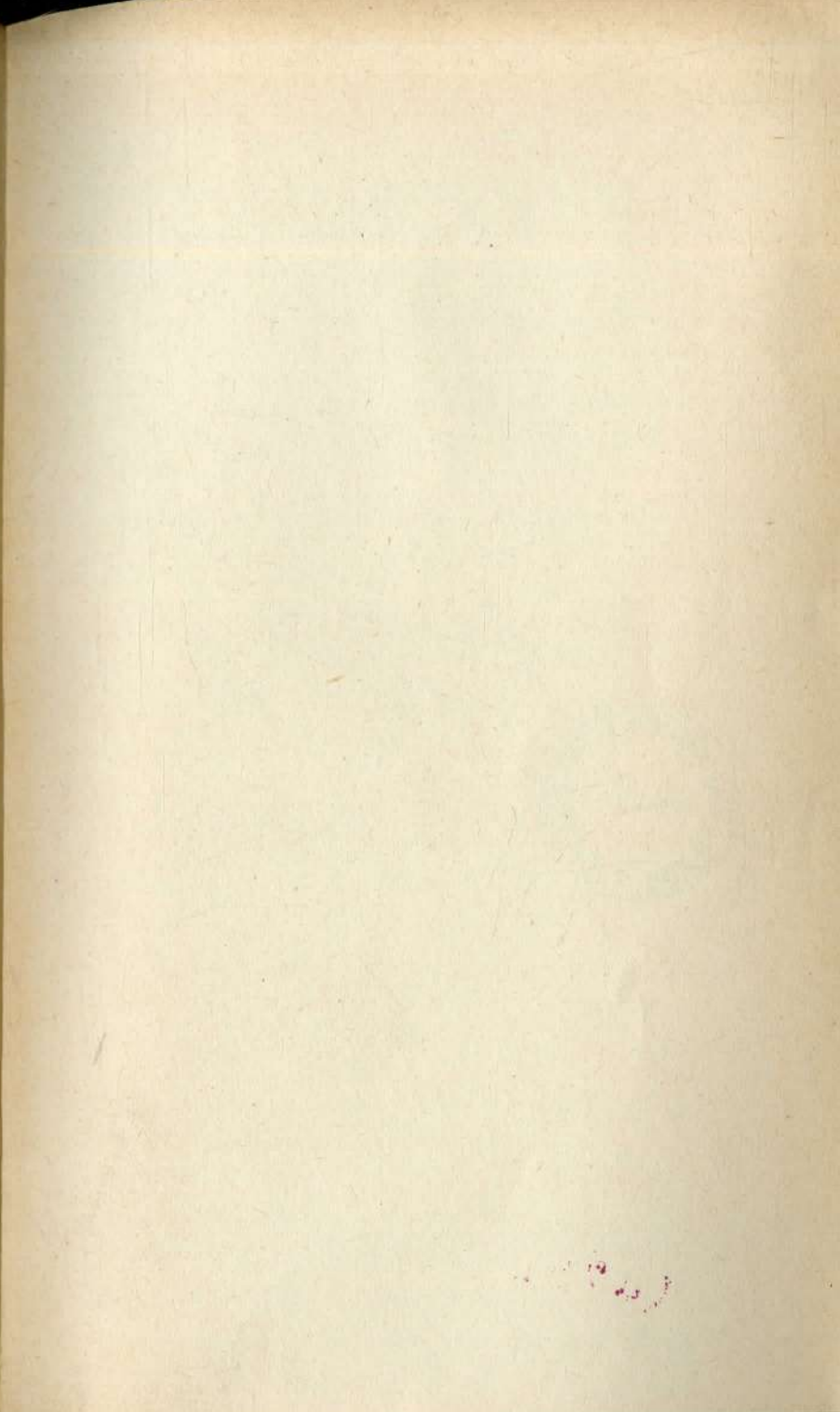
« È fisica e non metafisica, scrivevamo altrove (1), affermare che l'universo può compendiarsi nel microcosmo umano e trovarvi la propria continuazione con la creazione degli umani valori ».

FINE DEL TOMO I.

81327

(1) Cfr. *I valori umani*, 1942, vol. XII.

L47629 / 327



SERIE DELLE OPERE DI F. ORESTANO

VOLUMI GIÀ PUBBLICATI

- *Nuovi principi*, 2^a ed., vol. I.
- *Idee e concetti*, vol. II.
- *Il nuovo realismo*, vol. III.
- *Nuove vedute logiche*, vol. IV.
- *Verità dimostrate*, 2^a ed., vol. V.
- *Celebrazioni (I)*, vol. VI.
- *Celebrazioni (II)*, vol. VII.
- *Filosofia del diritto*, vol. VIII.
- *Saggi giuridici*, vol. IX.
- *Verso la Nuova Europa*, 3^a ed., vol. X.
- *Gravia Levia*, vol. XI.
- *I valori umani*, vol. I — *Teoria generale del valore*, 2^a ed., vol. XII.
- *I valori umani*, vol. II — *Saggio d'una teoria dei valori morali*, 2^a ed., vol. XIII.
- *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*, vol. I, 2^a ed., vol. XIV.
- *Prolegomeni ecc.*, vol. II, 2^a ed., vol. XV.

IN CORSO DI PUBBLICAZIONE

1942-XX

- *La conflagrazione spirituale*, vol. XVI.
- *Pensieri, un libro per tutti*, vol. XVII.
- *Filosofia della politica*, vol. XVIII.
- *Filosofia dell'arte o poetica*, vol. XIX.
- *Leonardo. Galilei. Tasso* vol. XX.

I volumi dal XXI al XXV seguiranno entro il 1943-XXI.